مركز الدراسات و البحوث الإنسانية والاجتماعية وجدة
CERHSO

سلسلة ندوات و مؤتمرات المركز – 4 –

آليات الاستدلال
في الفكر الإسلاميّ الوسيط

الكتاب: آليات الاستدلال في الفكر الإسلاميّ الوسيط

تنسيق الأستاذين: سعيد البوسكلاوي وتوفيق فائزي

رقم الإيداع: 2013MO2190

ردمك: 978-54-9132-8-4

الطبعة الأولى: 2013

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية – وجدة

ملتقى شارع يعقوب المنصور وشارع العراق، 60000 وجدة – المغرب

الهاتف: 94 81 68 36 5 (00212) / المحمول: 16 11 25 61 6 (00212)

الفاكس: 92 33 68 36 5 (00212) / البريد الإلكتروني: cerhso@gmail.com

الموقع الإلكتروني: www.cerhso.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرس المحتويات

تقديم

يضم هذا الكتاب أعمال الندوة العلمية التي نظّمها مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بتعاون مع جامعة محمد الأول وكلّية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة يومي 13 -14 أبريل 2010، بقاعة نداء السلام وقاعة الاجتماعات برئاسة الجامعة، في موضوع على قدر كبير من الأهمّية العلمية، ويتعلّق الأمر بآليات الاستدلال في الفكر الإسلامي الوسيط. كان هذا اللقاء العلمي فرصة لتبادل الآراء والتصورات بين الباحثين المشاركين الذين سلّطوا الضوء على جوانب مهمة من هذا الموضوع وعملوا على مقاربة كثير من القضايا المرتبطة بآليات الاستدلال العقلي كما مارسها المفكّرون المسلمون في العصر الوسيط أو نظّروا لها في مختلف مجالات العلم. وقد تركّز النقاش حول أنماط الاستدلال وطرق التدليل في العلوم النقلية والعقلية، وكذا آليات الحوار والخلاف بين المتكلّمين والفلاسفة، وأشكال التنافس والتنافر بين القياس الشرعي والقياس الفلسفي وغير ذلك.

لقد كان المنطلق هو محاولة الإجابة عن السؤال الرئيس التالي: كيف يشتغل 'العقل' في الفكر الإسلامي؟ وعن هذا السؤال تولّدت أسئلة عديدة: هل توجد فروق جوهرية ومطّردة في طرق التعقّل (raisonnement) لدى الفاعلين في الفقه والنحو والكلام والفلسفة والعلم أم أنّ الطرق تتلون حسب فترات معينة في تطور الأفكار؟ وكيف يفصح 'العقل' عن سبل التدليل (argumentation) في صيغ تواصلية قصد التبليغ والإقناع؟ هل القياس التمثيلي والقياس الاستنباطي، كما مورسا في الثقافة الإسلامية، يمتلكان بنيتين ثابتتين لا تتغيران ولا تمتزجان أم أنّ النمطين يندمجان حسب ظرفيات معرفية محددة وبدرجات مختلفة؟

بالفعل، فقد عرف الفكر الإسلامي تصورات كثيرة ومتباينة بل متعارضة أحيانا تجلّت في طعون متبادلة في قوة التدليل لدى هذه الفئة أو تلك؛ وقدمت تبريرات مختلفة لتلك الطعون. فبعض المتكلّمين مثلاً (الشيعة منهم بالخصوص) طعنوا في إجرائية القياس التمثيلي مثلما طعن فيها جلّ الفلاسفة؛ لكن لكلّ فريق تبريرات مغايرة لتبريرات الآخر. والخلاف بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى القُنائي، على سبيل المثال، لم يكن منحصراً في مدى وثاقة القياس المنطقي وجدواه التطبيقية، بل ربما كان يضمر خلافاً أعمق متعلّقاً بالموقف من اللّغة والفلسفة. ومن محاولات التفضيل أن قام الغزالي برد قياس التمثيل إلى قياس الشمول والإعلان عن ضرورة الأخذ بمبادئ قياس الشمول؛ في حين قام ابن تيمية بالضد تماماً، إذ اعتبر قياس الشمول غير مفيد، بل ودعا إلى تجاهله ورفضه. وهل من الضروري الاستغناء عن أحد النمطين من القياس؟ هل كلّ من رفض القياس التمثيلي استغنى عنه فعلاً في الممارسة؟ وهل كلّ من رفض القياس البرهانيّ فعل ذلك عن دراية بالثغرات التي قد تكون منبّثة فيه؟ وكيف يشتغل العلماء في الرياضيات والطبيعيات بفروعها المتنوعة؟

تلك بعض القضايا من بين أخرى كثيرة يحاول هذا الكتاب دراستها مع التركيز، من جهة، على مختلف أنواع الاستدلال في الفكر الإسلامي مثل الاستدلال الرياضي، الاستدلال الكلامي، الاستدلال اللغوي، الاستدلال المنطقي وغيره؛ ومن جهة أخرى، فقد حظيت طرق الاستدلال عند الفلاسفة وخاصة ابن رشد منهم بحصة الأسد من هذه المداخلات. لذا، ليس غريبا أن لا يكون هذا الكتاب يدافع عن أطروحة واحدة وأن لا ينطلق من تصور واحد نظرا ومنهجا في التعامل مع موضوعه، بقدر ما يحفل بآراء متنوعة وأطروحات كثيرة، لكنها متكاملة تصب جميعها في محاولة الكشف

عن الآليات المنطقية والإبستمولوجية التي تحكم الاستدلال عند المسلمين في قضايا فكرية محددة كما في أبنيتهم الفكرية بشكل عام. ونسعى إلى أن يساهم هذا الكتاب في فهم السبل المتنوعة التي سلكها المفكّرون في الثقافة الإسلامية ومدى اشتراكهم في البناء المعرفي عبر التاريخ.

هكذا، انتظمت عروض المتدخلين حسب محاور كثيرة ومتنوعة من رياضيات ومنطق، وكلام، ولغة، وفلسفة. ففي المحور الأول استهل القول بناصر البعزاتي بقول دقيق حول مفهوم التمييز لدى ابن الهيثم، وتناول أحمد مصلح دور البرهان في دينامية التفكير الرياضي نموذج الجذر التربيعي لدى الحسن بن الهيثم، في حين قدم ادريس لمرابط (بالفرنسية) أمثلة عن البراهين المستعملة في الرياضيات العربية الإسلامية؛ وفي محور المنطق، توقّف محمد مرسلي عند نقد المتكلّمين لقانوني الفكر الأرسططاليسيين" أو "الخرق الكلامي لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض"، أما حسان الباهي فقد أبرز بإيجاز طرق التدليل ومراتب التصديق؛ وفي محور الكلام عمد أحمد علمي حمدان إلى مساءلة قياس الغائب على الشاهد: أصنافه والمقصود منها في نقد ابن حزم لبعض مناهج الاستدلال، وفي دراسة مقارنة تناول سعيد البوسكلاوي دليل الأعراض بين يحيى النحوي والمتكلّمين؛ وفي محور الأصول واللغة قارب يحي رمضان الاستدلال اللغوي عند الأصوليين مقاربة تداولية، كما كشف عبد الرحيم بودلال عن طبيعة الاستدلال النحوي؛ وفي محور الفلسفة اعتنت جلّ المداخلات بابن رشد بشكل مباشر أو غير مباشر. إذ عمد توفيق فائزي إلى مقارنة الفلسفة بين النموذج البرهانيّ والنموذج الخطابي، في حين تتبع فؤاد بن أحمد مسار تطور نظرية المثال عند ابن رشد، وتوقّف محمد مساعد عند ابن رشد والبيان على جهة الإستظهار، بينما تعرض امحمد أيت حمو لموضوع استخدام ابن رشد لقياس الغائب على

الشاهد والجدل رغم نقده لهما، ومن جهته رصد محمد أبلاغ تطور آليات الاستدلال في المغرب من ابن رشد إلى ابن البنا المراكشي، وأخيرا حاول عبد الجبار أبوبكر الوقوف على دلالة الازدواجية الآلية في الثلاثية الرشدية.

ولا يسعنا، في الأخير، إلا أن نشكر الأساتذة الباحثين الذين ساهموا في هذا الكتاب، كما نشكر مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، منار المعرفة في المنطقة الشرقية، بجميع أطره النشيطة التي كانت لنا العون الحميد في إنجاح الندوة وإخراج هذا العمل إلى الوجود، والشكر موصول أيضا لرئاسة جامعة محمد الأول وعمادة كلّية الآداب والعلوم الإنسانية واللجنة التنظيمية وكلّ من ساهم في طبع هذا الكتاب الذي نتمنى له حياة علمية مفيدة.

مفهوم التمييز لدى ابن الهيثم

بنّاصر البُعزّاتي

مقدمة

يرتبط العلم بمجموعة من العمليات العقلية الرامية إلى نحت مفاهيم متعلّقة با ال المبحوث في خصوصياته وتعالقاته؛ وعادة ما يسمى مجموع العمليات والخطوات بمنهج العلم أو منطق الكشف العلمي أو طريقة الاستكشاف العلمي أو اسم قريب. وكيفما كانت التسمية، فإنّ الفاعلية العلمية تفترض نظرية في الإدراك والتعقّل والتعرف والاستدلال والتحقّق والإبطال، توجه البحث عبر مراحل من الضبط والتهذيب. وأبرز العلماء من القدماء الذين عمدوا إلى تكوين تصور ناضج ومتكامل للفاعلية العلمية أرسطو الستاجري، الذي بنى نظرية في الاستدلال والبرهان وجعل لها آليات للتطبيق في البحث العلمي للوصول إلى قوانين علمية؛ وقد سبقه علماء أتوا بأفكار جزئية في ميادين محصورة، مثل دمقريطس وأركيتس وأودكسس وأفلاطون (لكن جلّ كتابا م لم يحتفظ ا التاريخ).

ومباشرة بعد موت أرسطو (عام 322 ق م)، وبالموازاة مع جمع كتاباته وترتيبها، تبلورت رؤى للفكر العلمي مختلفة شيئاً ما، مستفيدة من ممارسة البحث في ميادين الرياضيات والفلك والبصريات والميكانيكا والطب، ومستثمرة للإرث المتعدد المشارب، ساهم فيها تلاميذ أودكسس وتلاميذ أفلاطون وتلاميذ أرسطو؛ حيث تلاقحت الرؤى وتنافست في مستويات معينة. إنما ظلّ التصور الأرسطي -المشائي مسيطراً على الأذهان أكثر من غيره من التصورات، على مستوى التنظير لسبل العمل العلمي، خلال قرون عديدة، خصوصاً التصور الذي ضمنه لكتاب التحليلات الثانية (كتاب البرهان).

وظلّت التصورات تتطور وتتفاعل على مدى قرون قبل أن يقتبسها ويناقشها العلماء والفلاسفة في السياق الحضاري الإسلامي. وقد ساهم ابن الهيثم في التنظير لآليات البحث العلمي من خلال الممارسة المباشرة الملتزمة

بمعيارية عقلية تتوخى الموضوعية المتحررة من الشبهات والميول الذاتية، مع عزم صريح على إعادة تأسيس لمبادئ النظر العلمي وتدقيق لآلياته الفاعلة؛ ومن أهم عناصر مساهمته، إفراده لمفهوم التمييز بعناية خاصة.

والقصد من هذا العرض تحليل هذا المفهوم الهيثمي الأساسي –مفهوم التمييز– وإبراز ملامحه المميزة ودوره الفعال في تخصيب الفاعلية العلمية ومكانته من بين الآليات العقلية.

1. النظر العلمي وابن الهيثم

تعرف العلماء الذين عاشوا في ظلّ الدولة أو الدول الإسلامية على تقاليد فكرية متنوعة تكونت بفضل مجهود أجيال عديدة؛ واستمر النقاش بين المنخرطين فيها. ففي الرياضيات، استوعب العلماء الإرث الأقليدي والأرخميدي والأبولُني، وجدد أبو جعفر الخوارزمي وعبد الحميد بن ترك وحبش الحاسب في أبواب محددة (الجبر). وفي علم الفلك، عرفت ثلاث تصورات مهمة لنظام الكون لدى القدماء؛ لكن الغلبة كانت للبناء النظري الذي شيده بطلميوس (توفّي ح 170 م). وفي البصريات، كانت فرضيات عدة تتنافس حول تفسير طبيعة الشعاع الضوئي وانتشاره والإبصار والظواهر المناخية. وفي نظرية الاستدلال كان التنافس والخلاف بين نظريتي القياس التمثيلي والقياس البرهاني. ولم يقتنع ابن الهيثم بصواب كثير مما وصل إليه الاجتهاد العلمي إلى زمانه؛ فوجد نفسه، في خضم هذا التنوع، يفحص الفرضيات ويشكّك ويرد على شكوك أخرى، وينتقد أجزاء معينة من العلوم التي نبغ فيها، قصد إعادة سبك المعارف العلمية في الرياضيات والبصريات

والفلكيات؛ وبالموازاة، وبفضل الممارسة المباشرة، قدم تصوراً متميزاً للفاعلية العلمية[1].

تكونت لدى ابن الهيثم فكرة عن أحوال العلوم في عصره، وأبدى تقييماً يستجيب لما هي في حاجة إليه من إصلاح و ذيب وإعادة سبك لبعض الأجزاء وإعادة تأسيس لأجزاء أخرى: فالمعرفة البصرية تخترقها رؤى متنافرة حول الضوء، وتحتاج إلى تجارب باستعمال تجهيزات دقيقة لكي تقوم على تقديرات كمية مضبوطة لتبين النظرية الأجود؛ والنظرية الفلكية الغالبة تعرف خللاً بين ما تضعه من مبادئ عقلية، مثل الانتظام، وما تأتي به الأرصاد من تفاصيل تكشف عن خلل وعدم انتظام في حركات الأجرام السماوية؛ والنظرية الهندسية كانت تعرف إعادات ترتيب لمكونا ا وفقدت شيئاً من تماسكها وقُدمت شكوك في شأ ا، لذا أصبحت في حاجة إلى إعادة تأسيس. فتصدى لكلّ هذه المشاكل العويصة من منطلق نقدي وبنائي يعيد سبك مكونات النظرية العلمية وترتيب تفاصيلها وتمتين مفاصلها؛ حيث جدد النظر في مسائل أساسية في الإدراك وأغلاط البصر وجزئيات التجريب والتعقّل؛

---

(1) عاش ابن الهيثم، أبو علي الحسن بن الحسن (354 -432/965 -1040)، في فترة بلغ فيها الفكر العلمي قمة النضج في كلّ الميادين المتداولة آنذاك. وإنجازاته في العلوم المذكورة تتويج لهذا النمو المتعدد الأصوات الذي ساهم فيه أفراد ينتمون إلى ثقافات متعددة ويعتنقون مذاهب متنوعة. وكتاباته تتميز بالدقّة والتركيز، سواء في الرياضيات أو الفلكيات أو البصريات. أما كتاب المناظر فقد ظلّ منبعاً يستوحي منه العلماء أفكارهم على مدى قرون في البصريات وفي الأنشطة المرتبطة ا. ويظهر أنّ ابن الهيثم ألّف كتاب المناظر أو انتهى من تأليفه حوالي 419 -1028/423 -1032، بعد كتابات موجزة له في البصريات وغيرها، وقبل كتاب الشكوك على بطلميوس وكتاب في حلّ شكوك كتاب اقليدس في الأصول وشرح معانيه ورسائل أخرى.

وخصص مفاهيم موجهة قصد تكوين رؤية متميزة للنظرية العلمية. وهنا برز مفهومان هيثميان أساسيان، هما مفهوم الاعتبار ومفهوم التمييز[1].

فعلاً، كانت النظرية البصرية قُبيل ابن الهيثم تتعزز بأبحاث جديدة في انتشار الضوء في الأجسام المختلفة وفي المرايا وفي الصياغة الهندسية لنتائج التجارب، لكنها ظلّت في حاجة إلى تصور تركيبي يتجاوز التنافر بين المنطلقات ويجيب عن الاعتراضات العديدة. وبفضل فحص رصين، وضع الأصبع على الثغرات التي كانت تخترق التناول الهندسي للضوء والإبصار وعلى الفقر المنهجي الذي كانت عليه التصورات عن طبيعة الضوء. وفي نفس الآن، أماط اللثام عن الخلل في الهيئة البطلمية السائدة، وبدأ يحدس أوائل هيئة مغايرة.

وقد احتد الخلاف خلال القرن العاشر بين المتكلّمين والفلاسفة حول آليات البناء المعرفيّ السديدة: إذ كان الأولون متمسكين بقياس التمثيل، والآخرون متحمسين لقياس الاستنباط المنطقي. فانطلق ابن الهيثم باحثاً عن سبيل برهانيّ يتجنب الالتزام المسبق ويسترشد بالممارسة العلمية؛ وتبين له أنّ البرهنة المنتجة للأفكار الصائبة قد لا تكون تمثيلاً صرفاً ولا استنباطاً محضاً. وهل يمكن تكوين تصور تركيبي يجمع بين آليتين متنافرتين من حيث المبنى والمرجعية الفكرية؟ إنّ التصور التركيبي يقتضي تجديداً في أركان النظر العلمي برمته، مع كشف عن سبل اشتغال التمثيل والاستنباط وبيان حدودهما أيضاً؛ وهو الإنجاز الذي قام به ابن الهيثم عملياً. وفي هذا الإطار برز مفهوم التمييز كمجموعة من العمليات المتآلفة، تستوعب أنماط البرهان دون أن تتقيد بوجهه القياسي الصوري، وتقارن وتقيس بالكم والعدد؛ فخطّ أبو علي

---

(1) حول مفهوم الاعتبار، أنظر مقالتنا "مفهوم الاعتبار لدى ابن الهيثم"، قيد النشر.

طريقةً جديدةً في التنظير لسبل تناول المسائل العلمية؛ ومفهوم التمييز من صلب تلك الطريقة.

ليس مفهوم التمييز جديداً كلّ الجدة، بل له استعمالات سابقة عن الاستعمال الهيثمي؛ حيث ورد في نصوص الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة والعلماء بنسب مختلفة وبمعاني متقاربة. فقد استعمل الأديب المتكلّم الجاحظ مفردة "التمييز" بمعنى قريب من الفرز والتبين[1]. واستعمل عالم الحديث مسلم النيسابوري مفردة "التمييز" عنواناً لكتاب له بمعنى فرز الصحيح والضعيف من الأحاديث النبوية[2]. واستعمل النحوي المتكلّم أبو الحسن الرماني مفهوم التمييز مرتبطاً بالتبين والتبيين، حيث التمييز عنده «تبين الفكرة المفسرة للمبهم»[3].

---

(1) ورد لدى الجاحظ مثلاً: «[...] ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخيير ذهب التمييز، ولم يكن لعالم تثبت وتوقّف وتعلّم، ولم يكن علم ولا يعرف باب التبين [...]»؛ كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الكتاب العربي، 7 ج، ط 3، 1969، الجزء الأول، ص. 204. ثمّ كتب: «وكلّ شيء في العالم فإنما هو للإنسان ولكلّ مختبر ومختار، ولأهل العقول والاستطاعة، ولأهل التبين والروية»؛ (نفسه، ص. 205). حسب المحقّق، وردت في مخطوط آخر للكتاب، مفردة "التمييز" مكان "التبين"؛ (ص 420).

(2) الإمام مسلم بن الحجاج القُشيري النيسابوري، التمييز، تحقيق صالح بن أحمد بن ثابت ديان، صنعاء: مكتبة الإمام الألباني، 2009. لكن ليس في الكتاب أي بسط لمعنى "التمييز" وآليات اشتغاله لتأدية وظيفته التصنيفية والتمحيصية.

(3) أبو الحسن الرماني، كتاب الحدود، ضمن رسالتان في اللغة، تحقيق إبراهيم السامرائي، عمان: دار الفكر، 1984، ص. 69. وعند الرماني أنّ غرض النحو هو «تبيين صواب الكلام من خطئه على مذهب العرب بطريق القياس» (ص 67 -68)؛ والقياس هو «الجمع بين أولٍ وثان يقتضيه في صحة الأول صحة الثاني، وفي فساد الثاني فساد الأول» (ص 66)؛ أما التبين (والتبيين) فيقوم على التمييز؛ إذ كتب الرماني: «"أفعل" الذي يتعاظم ويتبين بالتمييز هو بمعنى "أفعل من كذا" [...]» (ص 77).

واستعمل الفارابي مفهوم التمييز في بعض كتاباته في المنطق ونظرية المعرفة بمعنى الفرز والفصل بين الأمور من خلال التركيز العقلي؛ فيذكر التمييز باعتباره من القوى النفسية، بجانب "القوة التجربية" و"القوة الفكرية"[1]. كما يتحدث عن جودة التمييز باعتبارها «هي التي بها نحوز وتحصل لنا معارف جميع الأشياء التي للإنسان علمها»[2]. ويعتبر التمييز قوة بها يفصل المتعقّل بين أجناس القول، كأن يميز بين الطرق البرهانية والطرق الجدلية والطرق السوفسطية؛ ويرى أنّ هذه القوة تنمو لدى الإنسان من خلال التكوين ليكتسب الاقتدار على التمييز[3].

ويرد مفهوم التمييز لدى ابن سينا بمعنى لا يختلف كثيراً عن الذي لدى الفارابي. إنّ الأشياء في نظر ابن سينا تتميز بذاتها، وما على العقل إلا أن ينتبه إلى هذا التميز فيميز بينها بناءً على خاصياتها؛ وفعل التمييز يصدر عن قوة متمثّلة في الفاعلية العقلية للإنسان[4].

---

(1) أبو نصر الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري نجّار، بيروت: دار المشرق، ط 2، 1993، ص. 94 -95. كما يتحدث عن "جودة التمييز"، و"جودة التخييل" و"جودة الروية". ص. 63، 89.

(2) الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق سحبان خليفات، عمان، الأردن: منشورات الجامعة الأردنية، 1987، ص. 220. ويتحدث في كتاب الحروف (تحقيق محسن مهدي، بيروت: دار المشرق، 1970، ص. 152)، عن "قوة التعقّل" و"جودة الاستنباط" و"جودة التخييل" و"جودة الإقناع"؛ كما يستعمل مفردة "التمييز" مرات بمعنى الفصل والفرز. ص. 182 -185.

(3) الفارابي، كتاب الحروف، ص. 150 -152. وفي حديثه في الموسيقى يرى الفارابي أنّ امتلاك المعرفة الموسيقية تمكّن من التمييز بين الجيد وغير الجيد من الألحان. كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق غطاس عبد الملك خشبه، القاهرة: دار الكتاب العربي، 1967، ص. 49، 54، 55.

(4) أبو علي بن سينا، الشفاء: المنطق، 1: المدخل، تحقيق قنواتي والخضيري والأهواني، ص. 60، 75. ثمّ إنه كتب (ص 75): «[...] بل الاستعداد الكلّي والقوة الكلّية الإنسانية هي التي يسمى بها ناطقاً، وهذه رواضع لها وتوابع. وأنت تعلم هذا بأدنى تأمل، وتتحقّق أنه لولا أنّ قوة أولى هي مستعدة للتمييز والفهم قد وجدت للإنسان، لما كانت له هذه الاستعدادات الجزئية [...]».

فمفهوم التمييز يقوم بدور أساسي في الفرز والتقسيم والترتيب بين الأفكار والخبرات والأعمال. ويعبر تعدد الاستعمال عن تنوع الاهتمام العلمي لدى الباحثين وعن التعدد الذي كان يطبع التصورات العلمية؛ بينما كان بعض المتشكّكين في النظر العلمي يتخذون واقع هذا التعدد ذريعة للطعن في إمكان قيام معرفة علمية مضبوطة. وعمل ابن الهيثم مندرج ضمن تقوية سبل الفاعلية العلمية وبيان أنّ التناول العلمي لأي مسألة أفضل من التخمين البعيد ومن التشكيك الجزافي.

وفعلاً فقد اتضح أنّ كثيراً من الثغرات في البرهان ومن الشكوك في شأن مبرهنات رياضية كان بسبب نقص في التبيين وضعف في التمييز بين المنشآت التي تنصب عليها البرهنة. فالتفريط في ضبط تعريف النقطة أو المستقيم يؤدي إلى غموض في البرهنة أو إلى استعصاء استنباط مبرهنات تخصهما. والتفريط في التمييز بين زاوية حاصلة عن تقاطع خطّين مستقيمين وزاوية حاصلة من مستقيم ومستدير وزاوية حاصلة من مستديرين يؤدي إلى أخطاء في البرهنة وفي نتائجها. ولذا يقتضي التمييز تأنياً في الحكم وإحجاماً على التسليم بما يقدم من تفسيرات وتبريرات وسبراً لتفاصيل المواضيع المبحوثة.

إذن، يشترك ابن الهيثم مع سابقيه ومعاصريه في استعمال مفهوم التمييز، لكنه يختص بنظر متميز في المسائل العلمية وسبل تحصيل الفهم القويم بفضل ما خبره من البحث العلمي؛ فقد مارس البرهنة الرياضية والبحث التجريبي كما حاور التصورات المتنوعة وانتقدها. ولذا عول على مفهوم التمييز بكيفية بارزة في تحليله لآليات التعقّل والبناء الاستدلاليّ في العلم؛ إذ وضعه في مرتبة خاصة لا تصل إليها المفاهيم المتواترة لدى بني عصره. فالتمييز بين الصواب والخطأ في الأحكام يتطلّب تمحيصاً مدقّقاً لآليات البناء المفهومية والاستدلالية

التي تترتب عنها وللطرق المسلوكة في تكون المعارف؛ فهو إذن فاعلية عقلية استدلالية حريصة على أن تأتي بما لا تأتي به نظريات البرهان السائدة آنذاك. ولذا لا نستغرب من كون ابن الهيثم استعمل مفردة "التمييز" ومشتقّا ا بكثرة في كتاباته العلمية.

2. التمييز في الإدراك

في معناه العادي يعني لفظ "التمييز" مستوى من الفصل والتفريق بين المعاني لكي لا تلتبس فيما بينها، مما يستدعي تحديد خصائص وتسطير حدود بينها. إنّ الحس يضع الأشياء والأشخاص الواحد مقابل الآخر ويقارن بين مظاهرها، ثمّ يفرق فيما بينها بناء على أوصاف معينة. فالبصر مثلاً يفرق بين الألوان من حيث الشدة، كما يفرق بين درجات قوة الأضواء، وبين المسافات والأوزان، استناداً إلى إجراء وتقدير يستمدان نجاعتهما من نتائجهما المعرفية؛ وتنعكس هذه النتائج على المواقف العملية. وقد أدخل ابن الهيثم مفهوم التمييز كامتداد لعملية التفريق، حيث يهيئ التفريق ا ال للتمييز[1].

تقوم فاعلية التمييز لدى ابن الهيثم على إبراز الخصائص المكونة للأشياء والأجسام بكيفية أبين بناء على مقارنات، على ضوء تقديرات ومعايير معينة، حسب ما يرمي إليه المميز من استكشاف مرتب. ففي تمييز الفرس عن البغل يلاحظ المميز صفات هذا وذاك ثمّ يصدر تصنيفاً فاصلاً بين الحيوانين[2].

---

(1) ابن الهيثم، كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 217 -218. يفرق البصر بين ألوان مختلفة ويفرق بين الأضواء من حيث القوة والضعف.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 331 -332. وتمييز الريحان عن نباتات أخرى شبيهة به وقريبة منه يتوقّف على ملاحظة عن قرب وعن معرفة بصفاته؛ «فإن لم يدرك من الريحان شكل أوراقه وتكاثفها والمعنى الذي يتخصص به الريحان فليس يدرك أنه ريحان» (ص 332).

وهذا يعني أنّ التمييز يرافق الفاعلية الإدراكية في مستويا ا التي ترتقي من الحس إلى ' اية' البرهنة.

في نظر ابن الهيثم، الإدراك بالبصر ثلاثة مستويات متصلة ومتدرجة: هناك معاني تدرك بمجرد الإحساس، وأخرى تدرك بالمعرفة، وأخرى تدرك «بتمييز وقياس يزيد على المعرفة»[1]. والإدراك عامة مستويات من النفاذ إلى الأوصاف المميزة للأشياء والظواهر؛ ولكي يحصل تعرف يحيط ذه الأوصاف ويميز الأساسي من العرضي، يستثمر الإدراك جملة المعارف المتعلّقة بتلك الصفات، حيث يتذكّر ما سبق أن اختزنه من ذي قبل. وقد تتم العملية في زمن قصير كما قد تستغرق زمناً أطول، حسب درجة المعرفة وجدة أو سابق المعرفة بالشيء موضوع الإدراك. ولكي يتحقّق تعرف وثيق الصلة بتلك الأشياء والظواهر، يتأمل المميز ويتفقّد ويقارن ويقيس بعض أوصافها على بعض. بيد أنّ مستوى من التمييز الأوليّ يفعل في الإدراك منذ اللحظة الأولى من الإحساس، وهو ما يجعل المعرفة تترسخ في الذاكرة، فلا يحتاج الإدراك لاحقاً إلى مجهود كبير في تبين المدرك، بل يكفي التعرف بالأمارات للكشف عن كنه المدرك[2].

---

[1] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 229.

[2] كتب في ذلك ابن الهيثم: «فإنه قد تبين أنّ إدراك البصر لهذه المعاني يكون في مبدأ النشوء بالقياس والتمييز، ثمّ إذا استقرت صورها في النفس صار إدراك البصر لها بالمعرفة من غير استئناف قياس وتمييز في حال الإحساس. وكذلك الصور المركّبة التي يكثر تكررها على البصر إنما يدركها البصر في أول رؤيتها بالتمييز والقياس، ثمّ إذا تكرر إدراكها وألفها البصر صار إدراكه لها بالمعرفة من غير استئناف قياس في حال الإحساس بل بالأمارات فقط». كتاب المناظر، المقالة الثالثة، ص. 386.

وفي سياق آخر يتحدث ابن الهيثم عن ثنائية الإدراك بالحس المجرد والإدراك بالبديهة؛ وهذا الأخير عنده مرتبتان: إدراك بمعرفة وإدراك بغير معرفة. ثمّ في مرحلة متقدمة من التعرف يلجأ العقل المميز إلى تفقّد الجزئيات من خلال السؤال والشك والاستدلال؛ فيكون إدراكاً بالتأمل، وهو مرتبتان: إدراك بمجرد التأمل وإدراك مع تقدم المعرفة، حيث يستحضر التمييز خزان المعرفة والخبرة السابقتين ليتم على ضوئهما فرز الجزئيات وترتيب القيم والأحكام، بعد القياس والمقارنة بينها. وفي هذا يقول أبو علي إنّ «المعاني الجزئية التي تدرك بحاسة البصر منها ما يدرك بمجرد الحس ومنها ما يدرك بالمعرفة ومنها ما يدرك بالقياس والاستدلالات»[1]. فهذه مستويات في الإدراك متداخلة ومتدرجة، بحيث يفعل التمييز فيها حسب مستوى المعرفة ودرجة وضوح الموضوعات؛ لأنّ الإدراك بالذات فعل دينامي تقريبي متصل الحلقات، تتخلّله عمليات تعديل وتشذيب؛ حيث يستدلّ العقل ويعيد النظر في استدلاله من خلال تدفّق المعلومات وفرز جزئيات المدركات وإنصات إلى الاعتراضات أو استحضار لاعتراضات ممكنة من لدن الغير وفحصها والإجابة عنها.

يستعمل ابن الهيثم مفردة "التمييز" ومشتقّاتها كثيراً. وترد هذه المفردة، أو واحدة من مشتقّاتها، بجانب مفردات أخرى تعالج حيثيات الإدراك والبحث والتقصي والإمعان في النظر؛ وتدلّ على مستوى متقدم في الإحاطة بملابسات المجال الذي يكون بصدده؛ إذ لا ثقة في مقررات الحس الذي يشوبه العمومي والساذج من الأحكام. إنّ التمييز تدقيق النظر في أمر ما للكشف عن خواصه وفرزها وترتيبها وعزل الأساسي فيها من الثانوي؛ وهو الذي يفضي إلى تبين وبرهان. ولهذا ترد عنده مفردة "التمييز" مرتبطة بمفردة

---

[1] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 317.

"القياس" في كثير من المواقع[1]؛ وتجتمع أحياناً أخرى بمفردة "الاستدلال" أو "الخيال" أو "الاستقراء"، حسب المقام والغرض؛ وتجتمع في مواقع أخرى مع مفردتي "القياس والمعرفة"[2].ومن هنا يظهر أنّ التمييز فاعلية تعرفية تطوي عمليات عدة في تأليف مركّز من الأحكام، تنفذ إلى صميم المدركات، تختصر المراحل بحكم ما تراكم لدى 'العقل' المميز من معرفة وخبرة. وفي قوله: «وإدراك أنّ ما وراء الجسم المشف هو غير ذلك الجسم ليس هو إدراكاً بمجرد الحس، وإنما هو إدراك بالاستدلال؛ فالشفيف ليس يدرك إلا بالاستدلال. وإذا كان ليس يدرك الشفيف إلا بالاستدلال فليس إدراك الشفيف إلا بالتمييز والقياس»[3]. وبما أنّ شفيف الأجسام طبقات متدرجة، فإدراكه يتغير مع تقدم سبر أطراف الفضاء المستكشف؛ ولا بد من الاستناد إلى التعبير بالكميات والمقادير لكي يتقدم التعرف على ذلك ا ال؛ إذ الشفيف ينكشف من خلال اختراق الضوء لطبقاته، ولا بد من تدقيقٍ في درجاته عبر تسجيل النِسب المختلفة فيه.

في نظر ابن الهيثم، ليس الإدراك استقبالاً يقف فيه العقل آلة سلبية، بل هو فعلٌ نشيط يتدخل في الموضوع المدرك انتقاءً وفرزاً وتصنيفاً وتقييماً؛ وهي عمليات تفتح الباب لتبين الجهة والكثافة في انتشار الأشعة في الأجسام المختلفة. وقد كتب في سياق رد على أصحاب الشعاع (التعاليميين): «وذهب على هؤلاء أنّ الإبصار ليس يتم بمجرد الإحساس فقط، وأنّ الإبصار ليس يتم إلا بالتمييز وبتقدم المعرفة، وأنه لولا التمييز وتقدم المعرفة لم

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 218، 219، 223، 227، 230، 231، 232، 235، 239، 244، 245، ...

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 231، 235، 237، ...

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 218 -219.

يتم للبصر شيء من الإبصار ولا أدركت مائية المبصر في حال إبصاره؛ لأنّ ما هو المبصر ليس يدرك بمجرد الحس، وليس يدرك ما هو المبصر إلا بالمعرفة أو باستئناف التمييز والقياس في حال الإبصار»[1]. إنّ تراكم الخبرة في البحث يشحذ النظر العقلي الفاحص بما يقف عليه من مستجدات باستمرار، فيتكون تدريجياً ما يسميه أبو علي "القوة المميزة"[2].وبقدر ما تنضج القوة المميزة تخترق الملموس لتنفذ إلى العلاقات 'الخفية' للوقائع، لأنها تصبح قادرة على قياس واستدلال بمعرفة سابقة، حيث لا تحتاج إلى زمان في ذلك، فيكون حدسها بمثابة قياس مضبوط، وعند هذا المستوى يشتغل الحدس باعتباره حساباً واستنباطاً.

وينبه ابن الهيثم على كون الأشياء لا تستقر على حال دائمة، حيث يلحق التغير بالأشكال والأحجام والمقادير بدون توقّف؛ إذ لا شيء موثوق بمعرفته معرفة تامة، ما دام كلّ شيء معرضاً للتغير. ولهذا تتوقّف وثاقة الإدراك على التفقّد اليقظ لتفاصيل المدركات. ورغم أنّ ملاحظة التغير قد تحصل منذ الوهلة الأولى، أي عند الإحساس الأول، لكن الكشف عن طبيعة التغير الحاصل ووتيرته واتجاهه يحتاج إلى فحص بالاعتبار الدقيق[3]. ولذا فالإدراك المميز لدى ابن الهيثم يحتلّ مكانة عظيمة في نسج التصورات وبناء

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 244.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 222، 223، 225، 226، 227، 229، 231، 233، 234، 245، 246، 251، 252، 254، 255، 256، 257، 259، ...

(3) وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «فإذا أدرك البصر مبصراً من المبصرات، وكان قد أدرك ذلك المبصر من قبل ذلك الوقت وتأمله وتحقّق صورته، وكان ذاكراً لصورته، فإنه في حال مشاهدته قد أدركه وقد عرفه. فإن كان قد حدث في ذلك المبصر تغير ظاهر أدرك ذلك التغير في حال مشاهدته [...]». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 336.

الأفكار والمفاهيم: فإذا ظلّ الإدراك في قبضة الموروث الثقافي المشحون بالأحكام المسبقة والمليء بالتفسيرات الساذجة، أنتج أحكاماً خاطئة في الغالب، وإذا تعلّم من الأخطاء وانخرط في دينامية الشك والسؤال والنقد، أصبح أكثر قدرة على التمييز، وعمد إلى مراجعة الموروث الفكري، العلمي وغير العلمي، على ضوء بحث تمحيصي أكثر نفاذاً.

3. التمييز والتقدير

يقف ابن الهيثم ملياً عند أنواع الغلط التي يتعرض لها الإدراك البصري حسب مستوى الإدراك بالذات؛ إذ كما أنه توجد ثلاث مستويات من الإدراك (بالحس وبالمعرفة وبالقياس)، يوجد مثلها من الأغلاط[1]. وبما أنّ مستويات الإدراك متداخلة في تبين تفاصيل المدرك، فالأغلاط مستويات متداخلة أيضاً؛ ويمكن أن تجتمع أصناف من الغلط فيصبح غلطاً مركّباً[2].

(1) كتاب المناظر، المقالة الثالثة، ص. 385 -387. وهي: «غلط في مجرد الإحساس وغلط في المعرفة وغلط في التمييز والقياس». فعن الغلط الحسي، كتب: «فليس يعرض للبصر الغلط بمجرد الحس إلا في الضوء بما هو ضوء وفي اللون بما هو لون» (ص 391). والغلط في المعرفة من قبيل الغلط عند تفاوت البعد في نوعية المبصر، والغلط في التعرف عن شخص بتشبيهه بشخص آخر؛ وأيضاً: «وإذا أدرك البصر الأظلال وظنها حيوانات وأشخاصاً فهو غالط في مائيات تلك الحيوانات وتلك الأشخاص؛ والغلط في مائية المبصر هو غلط في المعرفة؛ وعلة هذا الغلط هو خروج شفيف الهواء المتوسط بين البصر وبين تلك المبصرات عن عرض الاعتدال» (ص 408). أما الغلط في القياس فهو غلط في الاستدلال. وتذهب المقالة الثالثة بعيداً في الكشف عن أسباب الغلط وملابساته حسب ما إذا كان الغلط من الحس أو من المعرفة أو غيرهما.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثالثة: هناك غلط في التمييز والقياس (ص 388)؛ وهناك غلط في القياس (ص 412، 417، 438، 451، 454، 455، 458، 460، ...). وكتب عن اجتماع أنواع الغلط: «وجميع الأغلاط في المعاني الجزئية إنما يكون غلطاً في مجرد الحس، أو غلطاً في المعرفة، أو غلطاً في القياس، أو غلطاً في مجموع هذه الثلاثة، أو غلطاً في نوعين منها باجتماعهما. وليس يعرض للبصر غلط في المعاني الجزئية يخرج عن هذه الأقسام» (ص 531).

وتوقّف إزاحة الغلط على إعمال قياس ووزن وتقدير بالعدد والعلاقة والنسبة فيما بين الأشياء والأحجام والأبعاد، وذلك لا يتم إلا بتدريج، خصوصاً إذا كان الغلط مركّباً. فلا يتوارى الغلط دفعة واحدة ومن تلقاء حدس عادي، بل يتراجع عبر مراحل، حسب ما يحصل عليه المميز من معلومات متعلّقة بتفاصيل المدرك وما يستعمله من آليات للسبر والفرز.

يبدو، على ضوء إقرارات ابن الهيثم، أنّ إرادة التحقّق من الأمور تلعب دوراً أساسياً في توجيه فاعلية التمييز عند مرحلة النضج الفكري لدى الفرد. فالتمييز حاضر لدى الطفل، وحاضر في الإحساس الأول لدى الكهل؛ لكنه يصبح تمحيصاً عند مرحلة البحث عن أجوبة عقلية للشكوك التي لا محيد عنها في الفاعلية العلمية، وبالتدريج. وقد كتب: «وأيضاً فإنّ من عادة الإنسان إذا أراد أن يتحقّق معنى من المعاني فإنه يكرر النظر إليه ويتأمله ويميز معانيه ويعتبرها فيدرك بالتأمل والتمييز وتكرير النظر حقيقة ذلك المعنى»[1]. ولا شك أنه توجد أمور يرغب المرء في معرفتها والتحقّق من جزئيا ا، في حين أنّ أموراً أخرى لا تسترعي اهتمامه؛ فيكون الموقف مختلفاً هنا وهناك. ومن خاصية التناول العلمي تحديد مجال البحث، لكي يتهيأ حصر عناصره وتمييزها بكيفية أفضل.

إننا نلتقي ما لا حصر له من الأشياء في حياتنا اليومية، ولكن بعضها يسترعي انتباهنا وبعضها لا يفعل. وعندما يتجه انتباهنا إلى شيء فإنه يسطّر

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 285. ويسترسل في قوله: «فالناظر إذا أدرك مبصراً من المبصرات التي على وجه الأرض وأراد أن يتحقق بعده فإنه يتأمل الجزء المتصل من الأرض بينه وبينه ويحرك البصر في طول الجزء الذي بينه وبينه. وإذا تحرك البصر في طول الجزء من الأرض الذي بين المبصر وبين الناظر إليه تحرك سهم الشعاع على ذلك الجزء فمسحه مساحةً وأدركه جزءاً وأحس بأجزائه الصغار إذا كان بعد آخر المسافة من الأبعاد المعتدلة».

حدوداً وفواصل في ا ال المحيط بالشيء، بكيفية تلقائية؛ لكن كلّ تسطير معرض لتعديل ومراجعة. والتمييز حصيلة عمليات مقارنة متداخلة تتم في مدة زمنية قصيرة جداً، إلى درجة أنها غير محسوسة: «فإدراك حاسة البصر لتشابه الألوان واختلافها وإدراكُها لتشابه الأضواء واختلافها وإدراكُها لتشابه تخطيط صور المبصرات وهيئاتها ولاختلافها واختلاف هيئا ا إنما هو بتمييزها وقياس بعضها إلى بعض لا بمجرد الحس»[1]. والتعرف على درجات الوضوح والقتامة في الأضواء والألوان يستند إلى تحديد الأبعاد والمسافات بين الأشياء من جهة، وبينها والبصر من جهة ثانية؛ وهو تمرين ينجزه التمييز بدرجة من السرعة متوقّفة على مدى التمكّن من سبل التنظيم والتصنيف والتقطيع الهندسي والترتيب الحسابي.

والعقل يكون صورة عن خصائص الكائنات الهندسية، مثل الاستقامة والدائرية والتقعير والتحديب في علاقة الخصائص بعضها ببعض؛ حيث أنّ النقطة والخطّ والزاوية وغيرها كائنات يبنيها العقل مترابطة فيما بينها؛ أي أنّ تصور الخطّ مترابط مع تصور النقطة والزاوية وغيرهما. ويقول ابن الهيثم: «والجهتان المتقابلتان هما معقولتان مدركتان بالتمييز من غير حاجة إلى استعمال السطح في إدراكهما؛ والمسافة التي بين الجهتين المتقابلتين معقولة

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 218. وبكيفية مماثلة، يقول ابن الهيثم في باب إدراك الأشكال: «وإذا أدرك الإنسان الأجسام المستقيمة الشكل، ويدرك أ ا مستقيمة، ويفهم التمييز صورة الاستقامة منها؛ وإذا أدرك الإنسان الأجسام المستقيمة الشكل المختلفة الصورة، وأدرك الاستقامة من كل واحد مع اختلاف إحاطتها واختلاف جواهرها واختلاف ألوا ا واختلاف أعراضها، حصلت صورة الاستقامة متخيلة في نفسه مفهومةً عنده». شرح مصادرات كتاب اقليدس، تحقيق أحمد عزب أحمد، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، 2005، ص. 148. لا نتابع المحقق في كل شيء، بل نعتمد أيضاً على النسختين اللتين نشرهما معهد فرانكفورت.

أيضاً من غير حاجة إلى السطح»[1]. ويؤكّد ابن الهيثم على أنّ تحديد ما يتعامل به علماء الهندسة يتطلّب التجرد من الاعتبارات الحسية المرتبطة بالكائنات الطبيعية، مؤكداً أنّ الكائنات الهندسية منشآت عقلية يتعلّق بعضها ببعض. ودرجة التحديد متعلّقة بمستوى التمييز؛ ولهذا يختلف تحديد الفلاسفة والمهندسين للكائنات الهندسية أحياناً. ففي تحديد النقطة مثلاً، يعبر ابن الهيثم عن عدم رضاه عن القول الفلسفي العادي؛ ويقول: «وليس يمكن أن يميز شيء من أشياء إلا بعد أن يكون ذلك الشيء وجميع تلك الأشياء موجودة [...]»[2]. ويشير ابن الهيثم إلى قيام علاقة التناسب بين المقادير ومدى

---

(1) ابن الهيثم، شرح مصادرات كتاب اقليدس، تحقيق ص. 231. ويستمر: «ومن أجل أن تجريد الخط المستقيم من السطح الذي هو نهاية له ليس يغير صورته لأن الخط المستقيم الذي هو نهاية السطح ليس هو مستقيم من أجل أنه ممتد بين جهتين متقابلتين وليس هو ممتداً بين الجهتين المتقابلتين من أجل أنه نهاية للسطح، فإمكان تخيل هذا الخط المستقيم منفرداً هو من أجل أنه ممتد بين جهتين متقابلتين لا من أجل أنه نهاية للسطح» (نسختا فرانكفورت مع فارق بسيط، ص. 61 و 241). وقد أورد المحقق هذه الفقرة كما يلي: «ومن أجل أن تجريد الخط المستقيم الذي هو نهاية السطح ليس هو مستقيم من أجل أنه نهاية السطح، بل من أجل أنه ممتد بين جهتين متقابلتين من أجل أنه نهاية السطح، فإمكان تخيل هذا الخط المستقيم منفرداً هو من أجل أنه ممتد بين جهتين متقابلتين لا من أجل أنه نهاية للسطح».

(2) ابن الهيثم، حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، مذكور قبله، ص. 5-6. ويقول عن كون النقطة تصوراً بنائياً قائماً على التخيل المميز: «[...] إن موضع تقاطع الخطين هو نقطة، ‹وهي شيء› لا بعد له؛ فليس هو متجزئ. وتبين مع ذلك أن هذه النقطة موجودة في العقل والتخيل وليس يجوز أن توجد بغير العقل والتخيل؛ لأنها ليست من ذوات المواد؛ فليس يجوز أن توجد بالحس. وإذا كانت لا يجوز أن توجد إلا بالتخيل والتمييز، وقد وجدت بالتخيل والتمييز، فقد تبين أن إنية النقطة موجودة» (ص 8). وعن إنشاء تصور النقطة، باعتبارها نهاية الخط، يقول: «وإذا حصلت للنهاية صورة في التخيل معقولة مفهومة أمكن التمييز بأنْ تجرد هذه الصورة وتخيلها منفردة مفارقة للخط، إذا كانت مفارقتها للخط لا تغير صورتها» (شرح مصادرات كتاب اقليدس، ص. 94). كما يقول من نفس المنطلق: «ثم إذا توصل بهذا الوجه إلى تخيل النقطة صارت صورتها حاصلة في التخيل معقولة عند التمييز» (شرح مصادرات كتاب اقليدس، ص. 94). ثم ينبه إلى إمكان تصور النقطة من خلال تحديد آخر: «وقد تحد النقطة بحد غير هذا الحد؛ وهو أن النقطة هي نهاية الخط، لأن كل نقطة فقد يمكن أن تكون نهاية الخط» (شرح مصادرات كتاب اقليدس، ص. 99).

انطباقها على مختلف أنواع المقادير؛ ففي حال العلاقة بين الخطّين المستقيم والدائري، يرى أنّ القرار يقوم على أساس من التمييز، «ولمّا كانت المقادير تختلف وبعضها يصح أن تتناسب وبعضها ليس يصح بينها التناسب، وجب أن نحد المتناسب منها ونميزها من المقادير التي لا تناسب بينها»[1].

إنّ بناء معرفة صائبة ليس معطى للإدراك الأولي، بل هو حصيلة فاعلية مسترسلة من التحديق والتحقّق من تفاصيل الأشياء، بدل اتباع الأحكام السائدة؛ وهو ما يعني أنّ تصيد الصواب يقتضي تفكيراً نقدياً؛ إذ السائد من الأحكام لا يخلو من أغلاط. «وبالجملة فإنه ليس يدرك البصر شيئاً من المبصرات إدراكاً محقّقاً على غاية التحقيق إلا بتأمل جميع المعاني التي في المبصر وتفقّد جميع أجزاء المبصر وتمييز جميع المعاني التي في المبصر في حال إدراك البصر للمبصر، تقدمت المعرفة بذلك المبصر أو لم تتقدم»[2]. ويظلّ كلّ تحقيق نسبياً متعلّقاً بقوة الإدراك الحسي؛ لكن ليس للعقل أن يحبس نشاطه في تكرار يعوق التجديد. والتمييز ينحت كائنات ويسبغ عليها خصائص كلّية مجردة تستجيب لعلاقات مضبوطة مع الكائنات التي تدخل معها فيها من منطلق التماسك البرهاني. ففي ذلك يؤكّد ابن الهيثم: «ليس كلّ موجود يكون موجوداً بالحس؛ بل الموجودات تنقسم قسمين: موجوداً بالحس وموجوداً بالتخيل والتمييز. والموجود على التحقيق هو الموجود بالتخيل

---

[1] حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص. 245.

[2] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 338. ويدقق: «وهذا التحقيق هو بالإضافة إلى الحس؛ ومعنى "محققاً" ومعنى "غاية التحقيق" في هذه المواضع هو غاية ما يدركه الحس. ومع جميع ذلك فإن إدراك البصر للمبصرات يكون بحسب قوة البصر؛ فإن الأبصار يختلف إحساسها في القوة والضعف».

والتمييز»[1]. فالتخيل المميز يتجاوز معطيات الحس ويضع الظاهرة المدركة في علاقات مبلورة عقلياً، من منطلق قياس المسافات والأحجام والمقادير. ومثال القمر والسحاب ينير هذه الفكرة؛ كما أنّ القمر مع كوكب آخر يتراءيان، إذا كان الناظر متحركاً، وكأنهما متحركان معه[2].

وفي إدراك الأجسام من حيث حجمها يؤكّد ابن الهيثم على أنّ المعول في الأمر هو التمييز والقياس. فإدراك البصر لأحجام المبصرات لا يتوقف على قياس الزوايا التي توترها عند مركز البصر فقط، كما يزعم أهل الهندسة في زمانه، بل إنّ ذلك الإدراك يحتاج إلى معلومات متعلّقة بالأبعاد والمسافات أيضاً؛ علماً بأنّ الإدراك لا يكون مستوياً إذا كان البعد أقلّ كثيراً أو أكثر كثيراً من الاعتدال الذي يستلزمه التكوين الخاص للعضو الفاعل في الإدراك: «فالقوة المميزة عند تمييزها لمقدار المبصر ليس تعتبر بالزاوية فقط وإنما تعتبر بالزاوية والبعد معاً، لأنه قد استقر عندها أنّ الزاوية إنما تكون بحسب البعد.

---

(1) حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص. 20. بل الموجودات العقلية أدق في وجودها لأنها تدخل في علاقات تظل مستقرة، بخلاف الموجودات الحسية؛ ويستمر في قوله: «فأما الموجود بالحس فليس بموجود على التحقيق لعلتين: إحداهما أن الحواس كثيرة الأغلاط [...] والعلة الأخرى هي أن الأشياء المحسوسة هي كائنة فاسدة، فهي أبداً مستحيلة وليست ثابتة [...]» (ص 20 -21).

(2) كتاب المناظر، المقالة الثالثة، ص. 431. حيث كتب ابن الهيثم: «فلذلك إذا كان الناظر متحركاً، وكان مع ذلك ينظر إلى القمر أو إلى كوكب من الكواكب، أدرك القمر والكوكب كأنهما متحركان معه حركة مساوية لحركته. وكذلك أيضاً الغلط في حركة القمر إذا أدركه الناظر من وراء السحاب الرقيق، فإنه يظن القمر متحركاً حركة سريعة، وتكون علة غلطه هو تفاوت بعده، ويكون طريق غلطه هو قياس القمر إلى أجزاء السحاب».

فمقدار المبصرات إنما يدرك بالتمييز والقياس»[1]. فتمييز الحجم يتوقّف على معرفة مناسبة بالمسافة ودرجة الزاوية التي تضع فيها العين صورةَ المبصر. إذن، فالتمييز المعول عليه في بناء الأفكار الوثيقة يسترشد بالآليات الرياضية وبالمعارف العلمية. غير أنّ الإدراك الساذج أيضاً يوظّف آليات رياضية ومعارف، لكنها آليات ومعارف لم تمحص جيداً، وبذلك تظلّ المعلومات المستقاة به ناقصة ومعرضة للغلط.

ولا شك أنّ ابن الهيثم قد كون تصوراً متكاملاً عن دور التعبير بالحساب عن المقادير والكميات في الكشف عن نوعية الترابط بين العناصر المكونة للظواهر التي نظر فيها. فالتعبير بالعدد والشكل الهندسي يقرب المستكشف من عناصر الظواهر في بنيا ا العلاقية العميقة؛ وبذلك يتجنب التقييم الكيفي المعرض للميول الذاتية. وهو يؤكّد أنّ بلوغ الحق يقتضي تحرراً من الذاتية، وذلك لا يمكن إلا بتشغيل وسائل القياس الرياضية. وهو يرى أنّ العين والأذن تقيسان وتقدران المسافات والأبعاد والجهات، لكنهما تفعلان بقدر ما يسمح به التكوين العلمي للعقل المسخر للحاستين. فتمييز الأصوات ومصدرها والمسافة الفاصلة بين المصدر والأذن مثلاً يقتضي وضعها في

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 277. ثم يقول: «وإذا تخيلت القوةُ المميزة مقدار الزاوية وامتداد خطوط الشعاع التي تحيط بالزاوية ومقادير أطوال هذه الخطوط، وتخيلت مقادير المسافات التي بين أطراف هذه الخطوط التي هي أقطار المبصر، فقد أدركت مقدار المبصر على ما هو عليه» (ص 278). وينتقد ابن الهيثم ما ترسخ في عقول المهندسين من كون إدراك العظم وتوقف على معرفة مقدار زاوية مخروط النظر، معتبراً أن زاوية النظر عنصر فقط، إلى جانب معرفة البعد. «وإذا تقرر في التمييز أن المبصر كلما تباعد عن البصر صغر موضع صورته من البصر وصغرت الزاوية التي يوترها المبصر عند مركز البصر، فقد استقر في التمييز أن الموضع الذي تحصل فيه صورة المبصر والزاوية التي يوترها المبصر عند مركز البصر إنما يكونان بحسب بعد المبصر عن البصر»[1].

علاقات عددية وتناسبات حسب علاقات بين حدة الصوت وجهته والمسافة المقدرة؛ والعين تساعد الأذن على هذا التمييز.

لا يمكن أن تقوم معرفة صائبة للكائنات المُنشأة عقلياً أو المبلورة تجريبياً بدون سبر المقومات المخصوصة التي تتميز ا. فعند ابن الهيثم أنّ ماهية الخطّ تختص بكونه طولاً بدون عرض، وبكونه ذا ايتين هما نقطتان، وهاتان لا تتجزءان؛ وماهية الخطّ المستقيم تتقوم بكونه بعداً بين ايتين وكون ذلك البعد أقصر. «وأما المعلوم الذي يختص بشكل الخطّ فهو المعنى الذي منه تتقوم ذات الخطّ، فهو في الخطّ المستقيم ايتا الخطّ مع القصر، وذلك أنّ الخطّ المستقيم هو البعد بين ايتيه على أنّ ذلك البعد هو أقصر الأبعاد التي بين ايتيه؛ فالمقوم لذاته هو ايتاه، لأنّ ايتيه هما اللتان تحدان البعد الذي بينهما؛ فإذا اشترط مع البعد القصر كان ذلك البعد هو الخطّ المستقيم»[1]. فالتمييز يؤلّف بكيفية ناجعة بين التعريف والاستكشاف والبرهنة في سيرورة دينامية متصلة ترتقي عبر مستويات من الضبط.

4. التمييز والقياس

يستعمل ابن الهيثم مفردة "القياس" بمعاني عدة: القياس البرهانيّ والقياس التمثيلي والقياس بمعنى التعبير عن الوقائع بالعدد والكمية؛ ويترك تمايز المعاني للسياق الذي يكون بصدده. وما من شك في أنه ملم بالتصورات المختلفة لطرائق الاستدلال في الميادين المعرفية المختلفة. فالقياس التمثيلي كان وراء الإنجازات المهمة في الدراسات الفقهية واللغوية والنحوية والأصولية خلال القرنين التاسع والعاشر للميلاد، والاستدلال الاستنباطي يغلب في ميادين

---

[1] ابن الهيثم، في المعلومات، نشره رشدي راشد، معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكيين (MIDEO) بالقاهرة، مجموع 21، لوفان: بيترس، 1993، ص. 109.

الرياضيات منذ زمن بعيد؛ في حين أنّ من كان يود الاطلاع على معايير التعقّل والاستدلال المنطقية عليه أن ينخرط في الإبدال المركّب من التقليدين الأرسطي والرواقي. وابن الهيثم، بحكم نبوغه في جلّ الميادين العلمية واطّلاعه على ا ادلات الكلامية، لابد من أن يكون ذا نظر متميز في شأن سبل النظر العلمي[1].

في بداية ربط ابن الهيثم بين التمييز والقياس، يستعمل القياس بمعنى التمثيل الذي يقارن بين الأشياء والألوان قصد التفريق بينها؛ حيث ورد عنده: «فإدراك حاسة البصر لتشابه الألوان واختلافها وإدراكها لتشابه الأضواء واختلافها وإدراكها لتشابه تخطيط صور المبصرات وهيئا ا ولاختلافها واختلاف هيئا ا إنما هو بتمييزها وقياس بعضها إلى بعض لا بمجرد الحس»[2]. إنّ التعرف على الأشياء يكون دائما بوضعها أمام خلفية من الفضاء الذي تتحدد فيه، ووضعها في مقابل بعضها البعض. فكلّ الأشياء تكون مشا ة لأشياء أخرى ومجاورة لها وتتقاسم معها الفضاء الذي تنتظم فيه؛ ولذلك كان الإدراك ترتيباً وتقطيعاً وفرزاً وتصنيفاً، وهي عمليات قياسية بدرجات معينة من العفوية ومن التكوين المسبق.

وكثيراً ما يصل ابن الهيثم مفردة "التمييز" بمفردة "القياس" في سياقات مختلفة[3]. وكثيراً من الأحيان ترد عنده مصحوبة بمفردتي "القياس والمعرفة"[4]. فيكون التمييز فاعلية عقلية تعرفية من مستويات من القوة

---

(1) ورد لدى ابن أبي أصيبعة أن ابن الهيثم كان مطلعاً على جوانب من الجدل الكلامي بين مختلف التيارات الفكرية، وأنه عبر عن نفوره منه وعن رأيه في عدم جدوى كثير من مظاهره بعدياً.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 218.

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 222، 223، 224، 227، 229، 230، 231، 232، 275.

(4) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 231، 235، 237، 244،

والضعف، حسب الإلمام بخصائص وتفاصيل المجال المستكشف وتشابكها، وحسب الآليات الهندسية الموظفة (على أنّ هذه الآليات قد تكون عفوية بسيطة أو عقلية متطورة).

فالبصر مثلاً فعل تشترك فيه العين بأنسجتها المتنوعة والدماغ بمناطقه المتشابكة، لأنه نشاط يحس ويزن ويقيس ويقارن ويؤول، أي أنه يستدلّ بدرجة ما، حسب ما يتوفّر من معلومات لدى الناظر حول المبصر: «والبصر يستدلّ على قرب بعض أجزاء السطح وبعد بعضها بما يجاور السطح من الأجسام وما يسامت أبعاد الأجزاء من الأجسام وما يقرب منها من الأجسام التي يتحقّق البصر قربها وبعدها»[1]. بل الفعل البصري يستعين بالمعلومات التي تقدمها الحواس الأخرى عبر اللمس والسمع كما يشغل خزان المعلومات الذي تحتفظ به الذاكرة.

إنّ الذهن ينجز ما لا حصر له من العمليات العقلية في زمن يسير، إلى درجة أنه يتعذّر القيام بإعادة بناء بعدية مفصلة دقيقة؛ كما لا يمكن استعادة الفاعلية العقلية وصياغتها في قوالب منطقية مقعدة. فعندما يتدرب العقل على عمليات استدلالية سابقة من خلال عمليات متتالية متكررة يكتسب ملكَة تجعله يختصر العمليات إذا كان بصدد عمليات مماثلة لاحقاً. وكما كتب ابن الهيثم: «وأيضاً فإنّ القياس الثاني الذي به تدرك القوة المميزة كيفيةَ إدراكها لما تدركه ليس هو قياساً في غاية السرعة، بل يحتاج إلى فضل تأمل؛ لأنّ الإدراكات تختلف: فمنها ما يكون بفطرة العقل، ومنها ما يكون بالمعرفة،

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 272.

ومنها ما يكون بفضل تمييز وتأمل»[1]. إنّ عملية القياس غير منفصلة عن الحدس الذي يغلب عن التفكير في كلّ لحظات نشاطه؛ ولذلك، فكما أنّ ما يكتسب بالحدس يتغير، لا بد أن يتكيف القياس مع هذه المستجدات. فالقياس إذن تفكير متشعب وليس مجرد قضايا تترتب بذا ا في شكل مقدمات ونتائج محصورة.

إنّ فاعلية التمييز قياس يتضمن عمليات حدسية مكثّفة تستثمر الصور والأمثلة والخزان المعرفي ويدمجها في لحظة من سرعة قصوى: «وأيضاً فإنّ أكثر المعاني المبصرة التي تدرك بالتمييز والقياس يدرك أكثرها في زمان في غاية الصغر، ولا يظهر في أكثر الأحوال أنّ إدراكها بتمييز وقياس لسرعة القياس الذي به تدرك هذه المعاني وسرعة إدراكها بالقياس»[2]. فالعمليات العقلية تتدفّق عبر اشتغال كلّ الموروث العلمي المستوعب، وفي نفس الوقت تفاضل بين الفرضيات المتنافسة؛ فتكون فاعلية التمييز في نفس الآن فحصاً نقدياً وبناءً مفهومياً وبرهنة توظّف آليات رياضية.

فالتمييز الهيثمي سلسلة مركّبة من أقيسة متداخلة مسترسلة تنجز في لحظة سريعة، ولا تلتزم بالمقتضيات الصريحة التي في تصور القياس بصيغته المعيارية الأرسطية (والرواقية)؛ وعادة لا يشتغل في شكل قوانين لزومية صحيحة، ما دام يعود إلى إعادة النظر في بنائه ونتائجة بعد هنيهة. إنه يمزج بين التمثيل والاستنباط، بين التحليل والتركيب، ويتراوح بين البرهان المستقيم وبرهان الخلف حسب المرحلة التي يكون وصل إليها الفحص العلمي للظاهرة

---

(1) **كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 227. ويفسر: «والإنسان إنما يحس بأنه يقيس إذا تكلف القياس واستعمل الفكر وتمحل المقدمات. فأما إذا لم يستعمل الفكر ولم يتمحل المقدمات ولم يتكلف القياس فليس يحس بأنه يقيس» (ن. ص.).**

(2) **كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 222.**

المدروسة: إذ يغلب التمثيل وبرهان الخلف (مندمجين) في بداية بلورة مفهوم ما، ويغلب التركيب والبرهان المستقيم عند نضج النظرية العلمية. إنّ الذاكرة والمعرفة السابقة والفرضية المقترحة توجه عملية التعرف والتعقّل؛ والترتيب الذي تأتي به لغة المنطق من علاقات بين ثوابت ومتغيرات لا يترجم بأمانة تتابع العمليات العقلية المكثفة: «وترتيب لفظ القياس إنما هو صفة كيفية إدراك التمييز للنتيجة؛ وإدراك التمييز للنتيجة ليس يحتاج إلى نعت الكيفية وإلى ترتيب كيفية الإدراك»[1]. ولا شك أنّ ابن الهيثم قد لاحظ تداخل العمليات وكثافتها في الفاعلية العقلية، في الحالات المختلفة، وهو الذي وقف على انتقال الصور من المدركات إلى العين فإلى الدماغ.

عندما ألّف ابن الهيثم كتاب المناظر الذي أبرز فيه أهمّية مفهوم التمييز كان قد استوعب الاختلاف بين الإبدالات النظرية التي توجه الفاعلية العلمية في الرياضيات والفلكيات والبصريات، إضافة إلى إلمامه بالاختلاف بين تصوري أصحاب التمثيل والاستنباط وما يثوي وراء الاختلاف من خلاف فلسفي[2]. ولعلّ الصواب هو الإقرار بأنّ التمييز لديه قياس مؤلّف أو سلسلة من أقيسة متداخلة لا فاصل فيها بين المقدمات والنتائج لأنّ هذه متداخلة منطقياً وزمانياً؛ إذ يصرح: «[...] لأنّ القوة المميزة تدرك النتيجة من غير

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 223. ويستمر مفصلاً: «فالقوة المميزة إذا أدركت المقدمة الجزئية، وكانت ذاكرة للمقدمة الكلية، فإنها في حال فهمها للمقدمة الجزئية قد فهمت النتيجة، لا في زمان له قدر يعتد به، بل في أقل القليل من الزمان، إذا كانت المقدمة الكلية ظاهرة عند القوة المميزة».

(2) حول مفهوم "الإبدال"، وهو يقابل (paradigm) أنظر الفصل التاسع من كتابنا الاستدلال والبناء (ص 299-334)، دار الأمان، 1999 والفصل السادس من كتابنا خصوبة المفاهيم (ص107-130)، دار الأمان، 2007.

حاجة إلى اللفظ ومن غير حاجة إلى تكرير المقدمة وترتيبها ومن غير حاجة إلى تكرير اللفظ وترتيبه»[1]. ففي الممارسة الاستدلالية في الاستنتاج غالباً ما يضع المستدلّ النتيجةَ بمثابة المنطلق وكأنها في موقع مقدمة في قياس قبل تعيين المقدمات التي تلزم عنها النتيجة منطقياً؛ وحتى عندما يفصح عما يصبح بعدياً مقدمات فإنه لا يصرح ا كلّها، بل يظلّ الكثير منها مضمراً؛ فإما أنه يصرح بالحكم المفرد ويأتي بالنتيجة، تاركاً الحكم الكلّي مضمراً، أو العكس. وفي ذلك كتب الحسن: «فالمقاييس التي مقدما ا الكلّية ظاهرة ومستقرة في النفس تدرك القوة المميزة نتائجها في حال فهمها للمقدمة الجزئية وفي زمان غير محسوس»[2].

ويدلّ هذا الموقف على أنّ ابن الهيثم قد استوعب شعاب المنطق الصوري، بشقّيه الأرسطي والرواقي، وفهم جيداً مشكلة تطبيق قوانينه في الممارسة العلمية، واتضح عنده أنّ التعقّل الطبيعي في الميادين العلمية المختلفة لا يخضع لقواعد المنطق بالصيغة المرتبة المعبر عنها لفظاً. فالتعقّل يعمل بسرعة كبيرة، حيث تتألّف عمليات متداخلة، وتطوى كثير من العمليات الواسطة

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 223. وقد وصل إلى هذه النتيجة بعد نظر مفصل: «وكذلك جميع المقاييس التي مقدما ا ظاهرة ومستقرة في النفس وحاضرة للذكر تدرك القوةُ المميزة نتائجها في حال استماعها للمقدمة الجزئية وفي زمان في غاية الصغر، ولا يكون بين الآن الذي يقع فيه فهم المقدمة الجزئية وبين الآن الذي تدرك فيه القوةُ المميزة النتيجةَ زمانٌ ظاهر المقدار. والعلة في ذلك أن القوة المميزة ليس تقيس بترتيب وتأليف وبتكرير المقدمات كما يكون في ترتيب القياس باللفظ. وذلك أن القياس المنتج ليس يكون قياساً في اللفظ إلا بترتيب المقدمات، ومثاله هذا الشخص كاتب وكل كاتب إنسان فهذا الشخص إنسان. فبهذا الترتيب صار اللفظ قياساً وأنتجت النتيجة. ولو لم يرتب اللفظ هذا الترتيب لما أنتجت النتيجة. وليس كذلك قياس القوة المميزة».

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 226.

بين المقدمات والنتائج؛ بل وليس من الضروري ترتيب الأحكام في صيغة مقدمات ونتائج؛ إذ يكون كلّ إقرار مقدمة ونتيجة في آن واحد، بحكم الترابط المتشعب بين الإقرارات فيما بينها، وأيضاً بحكم اندراج التعقّل في تدفّق الحدوس والصور والأمثلة الجزئية العيانية.

ربما استفاد ابن الهيثم من ملاحظات كان الفارابي أدلى ا في شأن العلاقة بين المعنى واللفظ في القياس. إنّ التعقّل عنده عملية داخلية، بينما الاستدلال إخراج لما في الداخل إلى الخارج عن طريق إلباسه ألفاظاً. فقد نبه الفارابي على أنّ «[و]البراهين ليست تكون عن النطق الخارج، لكن عن النطق الداخل، وكذلك المقاييس»[1]. فيكون التمييز فاعلية تعرفية دينامية تدمج بين عمليات الحد والقسمة والسبر والاستدلال الطبيعي التي قد يعبر عنها ببعض الأقيسة الأرسطية والرواقية. بينما يستعين التعقّل في مستواه العلمي بآليات الهندسة لتأطير الملاحظات والتجارب. فالمتعمق في العلوم، مثل ابن الهيثم، لا يحتاج إلى اتباع قواعد صورية مسبقة، إضافة إلى أنّ قواعد المنطق الصوري لا تقدم سبلاً للتمحيص والتجديد في العلم. إنّ الفكر العلمي

---

(1) أبو نصر الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص. 102. ويستمر: «ولمّا كانت عادة أرسطاطاليس في كثير مما يعرفه في أوائل هذه الصناعة أن يستعمل فيه نحو التعليم الذي يسمى إبدال الألفاظ، غلط لذلك جل من تكلّف تفسير كتابه؛ فظنوا أن المقاييس وأجزاءها هي الألفاظ التي أبدلها أرسطاطاليس في التعليم مكان المعقولات؛ إذ لم يكن أكثر المتعلمين في وسعهم تخيلُ المعقولات ولا كيف ترتب في الذهن، فأخذ ألفاظها الدالّة عليها بدلها إلى أن يقْوى ذهن المتعلّم فينتقل منها إلى المعقولات. فقد تبين مما قيل أن المقاييس هي معقولات ترتب في النفس، متى ترتبت ذلك الترتيب أشرف الذهن ا على شيء آخر قد كان يجهله من قبلُ فيعلمه الآن».

لا يتقيد بنظام الحدود والقضايا في الاستدلال؛ إذ الأساس فيه هو وثاقة المفاهيم والإقرارات، أي اتصالها الوثيق بمجال القول الخاص.

ونظراً لكون ابن الهيثم قد ألّف في التحليل والتركيب وتحدث في برهان الخلف والبرهان المستقيم في نطاق تحليل مدقّق لمسائل هندسية خاصة، فإنه يدرك جيداً أنّ البرهان الهندسي يختلف في كثير من جوانبه عن القياسين التمثيلي والمنطقي معاً. فقبول العقل المميز لصواب عبارة "الكلّ أعظم من الجزء" غير مستند إلى القول المنطقي في الكلّية والجزئية، بل إلى معنى الكلّ والجزء بالأساس[1]. ولكن، رغم أنّ ابن الهيثم أدرك قصور المنطق الصوري في البناء العلمي فإنه لا يهاجمه ولا يهاجم المهتمين به.

إنّ بناء المعرفة وتجديد محتوياتها وتمتين البرهنة عليها سيرورة عمليات متداخلة لا تخضع للتقعيد الذي يبشر به القياس المنطقي البرهانيّ. فهذا الأخير يسير طبق عملية تركيب من مقدمات إلى نتيجة تلزم عنها؛ ومتى علمت المقدمات علمت النتيجة، ولا تأتي هذه بأكثر مما تحتويه المقدمات. في حين أنّ استنباط المجهول عملية تنطلق من افتراض المطلوب، أي استباق تصور نتيجة البرهنة، قبل البحث عن المقدمات. وهذه الآلية عكس القياس المنطقي، وهي ما يسميه الرياضيون بالتحليل. والتحليل أهم من التركيب لأنه عملية استكشاف، وهو أيضاً أسبق من التركيب لأنه يضع المطلوب المجهول موضوع بحث. «وإنما سمي تركيباً لأنه تركيب المقدمات المستنبطة بالتحليل

---

(1) كتب ابن الهيثم في ذلك: «وترتيب هذا القياس في اللفظ هو أن الكل يزيد على الجزء؛ وكلما يزيد على غيره فهو أعظم منه؛ فالكل أعظم من الجزء. فالقياس يترتب في اللفظ على هذه الصفة». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 225.

‹وهو› التركيب القياسي›[1]. والتحليل ليس ترتيباً مقعداً سلفاً من المقدمات الصريحة، بل هو محاولة قد تشتغل بالخُلف أو بالحدس، حسب ما يتوفّر من خاصيات المعنى المبحوث وحسب المراحل التي يحتاج التعقّل إلى قطعها للوصول إلى تلمس المطلوب المجهول المفروض. وليس الحدس في التحليل قفزاً بدون انتباه، بل هو بالذات حلقة من سلسلة الأحكام التي يشتمل عليها التعقّل المستكشف.

وبما أنّ لابن الهيثم اطّلاعاً متيناً على التيارات الجدلية والمذاهب الفلسفية والتقاليد العلمية، فلا شك أنه لاحظ أنّ المجددين لا يتوقّفون على قوالب المنطق الصوري في أعمالهم؛ مما يدلّ على أنّ المنطق غير ذي فائدة مباشرة كبرى في البحث التجريبي وفي الرياضيات.

5. القوة المميزة

بممارسة التمييز في الإدراك والنقد على مدى زمن يكسب المتعقّل ملَكة يسميها ابن الهيثم "القوة المميزة". والقوة المميزة تشتغل في مستويات الإحساس والإدراك والتعرف والاستدلال؛ وتكمن في القدرة على النظر في

---

[1] ابن الهيثم، في التحليل والتركيب، نشره رشدي راشد، معهد الدراسات الشرقية للآباء الدومنيكيين (MIDEO) بالقاهرة، مجموع 20، لوفان: بيترس، 1991، ص. 39. ثم كتب: «فأما كيفية التركيب فهو أن نفرض الشيء المعطى الذي إليه انتهى التحليل وعنده وقف الناظر، ثم يضاف إليه الخاصة التي وجدت قبل تلك الخاصة؛ ويسلك في الترتيب عكس الترتيب الذي سلك في التحليل؛ فإنه إذا اعتمدت هذه الطريقة انتهى الترتيب إلى المعنى المطلوب، لأنه كان أول موضوع في التحليل. فعند عكس الترتيب يصير الأول آخراً؛ وإذا انتهى الترتيب المعكوس إلى المطلوب الأول المفروض، سار هذا الترتيب قياساً برهانياً، وصار الأول المفروض نتيجة له؛ ويصير المطلوب موجوداً، ومع ذلك صحته متيقنة لأنها نتيجة قياس برهاني دال بالضرورة على صحة نتيجته» (ص 39 -41).

الأفكار والتصورات من منطلق شكّي نقدي لا يستسلم للسائد من الأحكام، لأنه يقارن ويحاكم ويبين جوانب التشابه والاختلاف بين الأفهام، استفادةً من تكرار عمليات السبر والتمحيص. فهذه الملكة حصيلة ممارسة التمييز والقياس والتأمل القائم على الفحص النقدي، فتصبح متهيئة للكشف عن المقادير والأحجام والأبعاد بكيفية وثيقة. وقد كتب: «فمن تكرر هذا المعنى على البصر قد تقرر في النفس وعند القوة المميزة أنّ المبصر كلّما تباعد عن البصر صغر موضع صورته من البصر وصغرت الزاوية التي يوترها المبصر عند مركز البصر»[1]. واضح أنه كلّما اشتغلت قوة التمييز راكمت مزيداً من الحنكة، وترسخ عندها المزيد من الكفاءة فاستثمر ا في التعرف على اللاحق من المدركات.

القوة المميزة امتداد للقوة المرتبطة مباشرة بالإدراك الحسي، التي يسميها ابن الهيثم "القوة الحاسة"، عبر مراحل في فاعلية تشذيب المدركات و ذيبها وتعديلها من خلال التكرار الذي يستدعي المخزون في كلّ مناسبة لمراجعته. ويقول: «فالقوة الحساسة تحس بصورة المبصر من جميع الجسم الحاس الممتد من سطح العضو الحاس إلى تجويف العصبة المشتركة، والقوة المميزة تميز المعاني التي في الصورة عند إدراك الحاس الأخير للصورة. فعلى هذه الصورة يكون إدراك القوة الحساسة والحاس الأخير والقوة المميزة لصور المبصرات»[2]. والقوة المميزة ترتقي في القبض على تفاصيل الأمور والترابط بين مكونا ا، حتى تلج إلى العلائق البنيوية للوقائع غير المتهيئة للإدراك الحسي العاري من

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 276 -277.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 232.

التمييز[1]. وهي تربط جزئيات المدركات بحسب ما يتوفّر عندها من معلومات ومن آليات للتعليل والبرهنة؛ ولهذا فإنها لا تكتفي بتسجيل ما تتلقّاه عن العالم الخارجي، بل تضفي عليه علاقات منتظمة طبق شبكة البناء الهندسي المناسب؛ فهي إذن تحكم وتعلّل أحكامها بوضع أجزاء المدركات بعضها نسبة إلى بعض، على ضوء شبكة من العلاقات الحسابية والهندسية[2].

إذن، تقوم القوة المميزة بدور أساسي في الكشف عن خصائص المدركات والأشياء المستقصاة من خلال مقارنة المعلومات المستقاة من الإدراك لحظة وقوعه على الأشياء في الحاضر مع المعلومات المخزونة في الذاكرة التي تستحضر بالتخيل بمناسبة الإدراك الواقع. يقول ابن الهيثم: «والقوة المميزة مطبوعة على تشبيه صور المبصرات في حال الإبصار بالصورة الثابتة في التخيل التي قد اقتنتها النفس من صور المبصرات»[3]. فالتمييز يقابل

---

(1) وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «والقوة المميزة تدرك أكثر المعاني الجزئية التي في المبصر من تمييزها للمعاني التي في تلك الصورة التي هي ترتيب أجزاء الصورة وتشكل محيط الصورة وتشكل أجزائها واختلاف الألوان والأوضاع والترتيبات التي في أجزاء تلك الصورة وتشا ها واختلافها وما جرى مجرى هذه المعاني من المعاني التي تكون في المبصرات» (نفسه، ص. 233).

(2) وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «[...] وإذا أدرك البصر سطح المبصر، وأدرك اختلاف أبعاد أطرافه، ولم يجد في السطح موضعين متساويي البعد عن الموضع الذي يحدق إليه من السطح يكون بعداهما عنه متساويين، أدرك السطح مائلاً بالإضافة إليه، وحكمت القوة المميزة بميله». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 259.

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 326. ويسترسل مفصلاً: «فإذا أدرك البصر مبصراً من المبصرات فإن القوة المميزة تطلب شبهه في الصور الحاصلة في التخيل. فإذا وجدت في التخيل صورة تشبه صورة ذلك المبصر عرفت ذلك المبصر وأدركت مائيته، وإن لم تجد في الصور الحاصلة في التخيل صورة تشبه صورة ذلك المبصر فليس تعرف ذلك المبصر ولا تدرك مائيته. ولسرعة تشبيه القوة المميزة لصورة المبصر في حال الإبصار ربما عرض لها الغلطُ فتشبه المبصر بغيره من المبصرات إذا كان في المبصر معنى من المعاني هو في ذلك الغير. ثم إن تأملت ذلك المبصر من بعد هذه الحال وتحققت صورته شبهته بصورته الشبيهة به في الحقيقة، ويتبين لها في الحال الثانية أ ا كانت غالطة في التشبيه الأول. فعلى هذه الصفات تدرك مائيات المبصرات بحاسة البصر».

دائماً بين مخزون المعلومات السابقة والحالة العيانية التي يقع عليها الإدراك؛ إنه إذن تمرين دائب من المحاولة والخطإ والتحري والمراجعة والتصويب. وهكذا تتمثّل القوة المميزة في ما ينطبع في العقل من خبرة في السبر والاستدلال؛ وهذه الخبرة قابلة للتمديد والتوسيع والنقل عبر المستجدات التي لا تنقطع، إلى درجة تصبح القوة المميزة وكأنها طبيعة ثانية للعقل النشيط.

فالقوة المميزة تقارن وتقدر وتقيس وتستقرئ وتستنبط خصائص ا ال الذي ينصب عليه الإدراك والتعرف، مستعينة بإحصاء المتطابق والمختلف بين الحالات والأجزاء. وحتى في قيمتي الحُسن والقبح تنجز القوة المميزة عمليات عقلية مماثلة وتقيس تلك المعاني بعضها ببعض[1]. وبفضل هذه العمليات العقلية المتكاملة يتعرف التمييز على كون سطح هندسي مربعاً متساوي الأضلاع قائم الزوايا، رغم أنه قد يكون في وضع يجعله يبدو أنه غير كذلك - مثل أن يكون ضلع ما قريباً من البصر والضلع المقابل له بعيداً، حيث يبدو الضلع الأقرب أكبر من البعيد والضلعان الآخران يبدوان غير متوازيين[2]. إنّ القوة المميزة تتدخل في تصحيح صورة الشكل الواقع تحت الحس، بناء على توظيف مبادئ وآليات هندسية مركّبة مع خزان المعلومات السابقة.

فالقوة المميزة ليست فطرية، ولكنها تطبع واستعداد و يؤ ناتج عن ممارسة استكشافية على المدى البعيد؛ حيث تتمكّن فاعلية التمييز التعرفية من آليات السبر والربط والبرهنة؛ والتمكّن يكون في مستويات متدرجة من الضبط وليس يقف عند اية معينة؛ لكن عندما تنضج قوة التمييز تبدو وكأنها فطرية. فعن الطبع يقول الحسن: «وأيضاً فإنّ الإنسان مطبوع على التمييز

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 316.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 275.

والقياس، فهو يميز ويقيس الشيء بالشيء دائماً بالطبع بغير تكلّف ولا فكر»[1]. فعندما تترسخ العادة في الذهن تصبح وكأنها فطرية؛ ثمّ يؤكّد ذلك بقوله: «ولأنّ القوة المميزة مطبوعة على هذه المقاييس وليس استعمالها لها بالفكر والتكلّف بل بالطبع والعادة»[2]. إنّ قوة التمييز عبارة عن مبادئ منغرسة في عقل الإنسان، لكنها لا تثمر فكراً إلا بالممارسة الدؤوبة الحريصة على بناء مفاهيم وتصورات صائبة؛ ولذلك ترتب صفات الأشياء والوقائع وخصائصها حسب الاتفاق والاختلاف وعلاقة التناسب فيما بينها: «فمن فهم القوة المميزة لمعنى الكلّ ولمعنى الجزء ولمعنى الأعظم، ومن إدراكها لاتفاق معنى الكلّ ومعنى الأعظم في الزيادة، أدركت أنّ الكلّ أعظم من الجزء. وإذا كان إدراكها لأنّ الكلّ أعظم من الجزء إنما هو ذه الطريقة فإدراكها له إنما هو بقياس لا بفطرة العقل»[3]. فهناك مبادئ عقلية سابقة عن المعرفة، غير أنّ تحصيل المعرفة يكون بوضع المدركات مرتبة في إطار من الآليات والقوالب الهندسية بدرجات من الضبط حسب مستوى تكوين قوة التمييز. فالقوة المميزة ليست ملكة ثابتة، بل هي فاعلية تشحذ بالتمرين والتأمل

---

[1] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 227. ويسترسل: «والإنسان إنما يحس بأنه يقيس إذا تكلف القياس واستعمل الفكر وتمحل المقدمات. فأما إذا لم يستعمل الفكر ولم يتمحل المقدمات ولم يتكلف القياس فليس يحس بأنه يقيس. فالمقاييس المألوفة التي مقدما ا ظاهرة وليس تحتاج إلى تكلف قياس هي في طبيعة الإنسان؛ فليس يحس الإنسان في حال ما يدركه من نتائجها أن إدراك تلك المعاني بقياس».

[2] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 229.

[3] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 225. ويمضي قائلاً: «والذي هو في فطرة العقل إنما هو إدراكه لاتفاق معنى الكل ومعنى الأعظم في الزيادة فقط. وهذا المعنى هو المقدمة الكلية التي أنتجت النتيجة، وفي حال ملاحظة العقل لهذا المعنى قد فهم النتيجة، فالكل أعظم من الجزء هو نتيجة قياسٍ هذا المعنى مقدمته الكلية».

المصاحب له؛ وهي مشتركة بين الناس من حيث المبدأ، لكنها قد تتعطّل أو تتكاسل أو يعوقها عائق، فلا تثمر أفكاراً بينة وواعدة؛ وإذا ثابرت على التفقّد والتمحيص أثمرت وتقوت بفضل فاعليتها أكثر. إنّ هناك جانباً من الفطرة في القوة المميزة، متعلّق بالاستعداد الموروث، كما هو الشأن في الأعضاء الأخرى؛ لكن الفطرة لا تفيد معرفة بدون اشتغال وتمرين.

وعلى هذه الشاكلة يتم بناء المعرفة حول البعد والحجم والزمان والاستقامة والتحديب وغيرها؛ إذ يقتضي البناء وضع المدركات في نطاق أطر هندسية. فإذا وقع البصر على شيئين يوتران زاوية واحدة بعينها، وكان أحدهما أبعد من الثاني، فإنّ قوة التمييز تتخيل تساويهما أو اختلافهما على ضوء علاقا ما ضمن الزاوية، ويكون التخيل بالتيقّن أو بالحدس. «وإذا كان ذلك كذلك فإنّ القوة المميزة في تلك الحال تدرك أنّ المبصرين المختلفي البعد اللذين يوتران زاوية واحدة يكون الأبعد منهما أعظم قدراً»[1]. أي أنّ العقل يبني من خلال إحداثيات بدرجات من الضبط والدقّة مكونات ا ال الذي يقع عليه الإدراك والتعرف. فلا يجد العقل كائنات الحساب والهندسة معطاة في الحس، إنما ينتزعها من خلال التمرين وتكرار العمليات الإنشائية، وترسخ في عقله، ثمّ يستحضرها بالتخيل والحدس متى دعت إلى ذلك مناسبة ما، ولا يبقى سجين المحسوس في تصرفه في هذه المنشآت الرياضية. وقد كتب الحسن: «[...] إنّ المقادير التعليمية لا تحتاج إلى مكان؛ وليس يحتاج إلى

---

[1] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 280. وفي معرفة مقدار الحجم، يقول: «فمقدار عظَم المبصر إنما يدرك بالتمييز من تخيل القوة المميزة للمخروط الذي يحيط بالمبصر ومن تخيلها لمقدار زاوية المخروط مع تخيلها لمقدار طول المخروط ومن قياس قاعدة المخروط بمقدار زاويته ومقدار طوله معاً». نفس الصفحة.

المكان إلا الأجسام الطبيعية فقط [...]»[1]. فالأبنية الرياضية منشآت عقلية، بمناسبات إجرائية ما، حيث تنشئ فاعليةُ التعقّل متتاليات عددية وأشكالاً هندسية، وتكتشف ضمن هذه المنشآت علاقات انتظام من درجات مختلفة من الخصوص والعموم، تعدها تعريفات أو أوليات أو مسلّمات؛ وعلى أساسها تبني قوانين التعادل وغير التعادل بين عناصرها. وعلى ضوء بعض من هذه الأبنية تتأطّر مدركات التمييز.

إنّ الإدراك عملية بناء وتأطير من لدن العقل حيث يضع المدركات في علاقات مجردة هندسياً وحسابياً وتناسبياً من خلال المقارنة. فإدراك ترتيب العلاقة من حيث أوضاع الأجسام بعضها نسبة إلى بعض، مثل الخلف والأمام والارتفاع والانخفاض، يكون بحسب معرفة المقادير والمسافات بناء على تقدير حسابي ورسم هندسي. «وأوضاع أجزاء المبصر وأوضاع أجزاء سطح المبصر بعضها عند بعض في التقدم والتأخر بالقياس إلى البصر إنما يدركها البصر من إدراكه لكميات أبعاد الأجزاء وإدراكه لاختلاف كميات أبعادها وتساوي أبعادها. فما يتحقّق البصر مقادير أبعاد أجزائه فهو يدرك ترتيب أجزائه في

---

(1) حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص. 38. ثم كتب: «إن جميع المتخيلات إنما هي ملتقّطة من الحواس ومنتزعة من الأجسام المحسوسة؛ ثم إذا انتزعت الصورة من الجسم المحسوس وحصلت في التخيل، استغنى المتخيل بعد ذلك عن الجسم المحسوس. والمثال المحسوس للمثلث يفهم منه صورة المثلث وصورة الدوائر؛ وتتشكل من المثال في التخيل جميع المعاني التي تتعلق بالمثلث. ثم إذا حصلت صورة المثلث ودائرتيه في التخيل سقط الاحتياج إلى المثال. ثم عظم المثلث وصغره ليس بغير صورته: فإذا حصل في التخيل صورة المثلث وصورة دائرتيه فالتمييز يحكم بأن المثلث يمكن أن يكون عظيماً في غاية العظم ويمكن أن يكون صغيراً في غاية الصغر، فيصير ممكناً للمتخيل أن يتخيل مثلثاً في غاية العظم وعظمه إلى أي حد شاء المتخيل وتكون صفته صفة المثلث المتساوي الأضلاع الذي قد فهم صورته وصورة دائرتيه من المثال الذي ليس في غاية العظم» (نفسه، ص. 39).

التقدم والتأخر، وما ليس يتحقّق مقادير أبعاد أجزائه فليس يدرك ترتيب أجزائه في التقدم والتأخر»[1]. ويتوقّف مستوى التحقّق على الاستعداد المعرفيّ للمدرك وعلى مدى غرابة أو ألفة المبصرات؛ وكيفما كان الأمر، فالتعرف يتم من خلال تأطير هندسي وحسابي تقوم به قوة التمييز[2].

وفي إدراك أوضاع الأشياء وعلاقتها فيما بينها من حيث القرب والبعد والجهات والتجسم، تضع قوة التمييز الأشياء في علاقات بين كميات وأشكال من درجات مختلفة من الضبط. وقد كتب ابن الهيثم : «والقوة المميزة تدرك ترتيب تلك المواضع من جملة الصورة ومن إدراكها لاختلاف ألوان أجزاء الصورة ومن إدراكها لفصول الأجزاء، فتدرك المتيامن منها والمتياسر والمرتفع والمنخفض من قياس بعضها ببعض، وتدرك المتماس والمتفرق»[3]. وبديهي أن يكون التعرف على المدركات بحسب مستوى دقّة

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 266.

(2) وقد كتب أبو علي في ذلك: : «فأما نهايات سطح المبصر أو سطوحه فإن البصر يدركها ويدرك ترتيبها من إدراكه للجزء من سطحه الذي يحصل فيه لون ذلك السطح وضوؤه ومن إدراك القوة المميزة لنهايات ذلك الجزء ومن إدراكها لترتيب محيط ذلك الجزء. فعلى هذه الصفات يدرك البصر أوضاع أجزاء المبصرات وأوضاع أجزاء سطوح المبصرات بعضها عند بعض، وأوضاع نهايات السطوح وأوضاع الأجزاء المتميزة من المبصرات بعضها عند بعض وأوضاع المبصرات المتفرقة بعضها عند بعض». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 266.

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 265. ويفصل قائلاً: «فما كان مما هذه حاله من المبصرات المألوفة التي يعرفها البصر ويعرف ترتيب صورها، فهو يدرك ترتيب أجزائها في التقدم والتأخر وهيئة سطوحها بالمعرفة لا بمجرد الإبصار في الحال التي ليس يتحقق منها مقادير أبعادها. وما كان من المبصرات الغريبة التي ليس يعرفها البصر فهو يدرك سطوحها كأنها مسطحة ليس فيها تقدم ولا تأخر إذا لم يتحقق مقادير أبعاد أجزائها، وإن كانت أجزاؤها مختلفة الترتيب في التقدم والتأخر» (ن. ص.).

الآليات المستعملة ومناسبتها لها؛ إذ يتأرجح التعرف بين درجات من اليقين والظن؛ فقد تتوصل قوة التمييز إلى صلب المراد باستنباط مضبوط وقد تلجأ إلى حدس تقريبي[1].

فالقوة المميزة تنمو من خلال استيعاب المبادئ والآليات العقلية التي تمكّن من استنتاج المعرفة حول المجهول باستعمال المعلومات المتوفّرة، عبر عمليات تمديد وتوسيع وحصر للمجال المستكشف؛ وقد تستفيد من بعض قواعد المنطق، كما عبر عنها أهل المنطق الصوري، بدون انخراط في اعتبار هذا المنطق ضرورياً في توليد المعرفة العلمية؛ إذ لا توجد حاجة إلى تفعيل قواعد المنطق الصوري المتعارفة في البحث التجريبي ولا في البرهان الرياضي. فالاستدلال المثمر لا يتقيد بتفاصيل المنطق كما ترد في الصياغات اللفظية المعهودة لدى المناطقة. ومتى نضجت قوة التمييز أصبحت حدساً ثاقباً يطوي القواعد المنطقية المقررة ويتركها في الخلفية عندما يستكشف مكنونات الوقائع والمنشآت العقلية. فمن كثرة ما يستعمل المرء عمليات الجمع والطرح الحسابية يصبح متمكناً من عمليات الضرب والقسمة.

وعند نضج القوة المميزة من خلال التمرين، يصبح إعمال التخيل والحدس بمثابة برهنة تتم في سرعة قصوى، بحيث تطوى المقدمات والمبادئ،

---

(1) وقد كتب ابن الهيثم: «والمبصرات التي ليس يتحقق البصر مقادير أبعادها إذا أدركها البصر، فإن القوة المميزة تحدس في حال إدراكها على مقادير أبعادها حدساً، وتقيس أبعادها بأبعاد أمثالها من المبصرات التي أدركها البصر من قبل وتحقق مقادير أبعادها، وتعتمد في القياس على صورة المبصر فتقيس صورة المبصر بصور المبصرات الشبيهة به التي أدركها البصر من قبل وتحققت القوة المميزة مقادير أبعادها، فتقيس بعد المبصر الذي ليس تتحقق مقدار بعده بأبعاد المبصرات الشبيهة به التي أدركها البصر من قبل وتحققت القوة المميزة مقادير أبعادها». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 251 -252.

وتتلاشى الحدود بين الحدس والبرهان، وبين الخيال والتعقّل؛ إذ هاهنا يصبح وضع إدراك الحجم والمسافة والعمق والنسبة في إطار أشكال هندسية ممارسة عادية مألوفة. فتقدير عظَم شيء ما يشتغل عبر تخيل المخروط الذي يحيط به وزاوية المخروط التي تحصر حدوده[1].

إنّ القوة المميزة كفاءة تسري فيها روح السؤال والشك والتمحيص قصد مراجعة المستقر من المعارف في النفس و ذيب الصائب منها لتسهيل انتقاله عبر التواصل والتعليم. ولا تتشكّل هذه القوة المميزة لدى العاقل دفعة واحدة، بل يستغرق تكو ا وقتاً؛ وآنذاك يصبح التمييز عندها فاعلية تلقائية وبسرعة فائقة لا تحتاج إلى التقيد بترتيب المقدمات والنتائج، لأنّ انخراط العالم في عقلية العلم الذي هو بصدده يكسبه نظراً ينفذ إلى لب المسائل بما يقرب من الحدس؛ بل الحدس هنا عمليات قياس عديدة مكثّفة. وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «وسرعة إدراك هذه المعاني بالقياس إنما هو لظهور مقدما ا ولكثرة اعتياد القوة المميزة لتمييز هذه المعاني»[2].

6. مستويات التمييز

لقد عاين ابن الهيثم مسائل في الضوء والإبصار وأغلاط البصر والظواهر المناخية والفلكية من موقع الفاحص الذي يتصيد تفاصيل ا ال المستكشف، وهو مقتنع أنّ التناول العلمي لا يضيف أفكاراً جديدة إلى الموروثة فحسب،

---

(1) كتب ابن الهيثم في ذلك: «وكل مبصر يدركه البصر فإن القوة المميزة تتخيل مقدار بعده وتتخيل السموت التي تحيط بنهاياته، فيحصل لها ذا التخيل هيئة المخروط الذي يحيط بالمبصر ومقدار قاعدته التي هي المبصر، فيحصل لها من هذا التخيل مقدار المبصر». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 279.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 222.

بل يراجع الموروث بالذات ويعيد بناء مبادئه المؤسسة. فحقيقة الأبعاد والأحجام لا تنكشف بالحس العفوي، بل تنكشف من خلال المقارنة والتقدير بالحساب والنسب؛ حيث أنّ التمييز يقدر ويقيس، ويعاود التقدير والقياس مستفيداً من عمليات سابقة، ولا يتيقّن المميز إلا بدرجة معينة. وكما كتب: «فالمبصرات التي يدرك البصر هيئتها وهيئات سطوحها هي التي يدرك البصر مقادير أجزاء سطوحها ويدرك تفاضل أبعاد أجزائها وتساوي أبعاد أجزائها. والتي يتحقّق هيئا ا وهيئات سطوحها هي التي يتحقّق مقادير أبعاد أجزاء سطوحها ويتحقّق مقادير تفاضل أبعاد أجزائها»[1]. وقد عبر في كثير من كتاباته عن ضرورة تأطير الأمور الطبيعية المبحوثة بواسطة أدوات حسابية وهندسية، لكي تتحصل معرفة مضبوطة.

وفي نظر ابن الهيثم، بقدر ما يخضع الباحث مسائله للتكميم والتنسيب بالقياس والحساب والهندسة يرتقي الاستدلال في الوثاقة والقوة، ويعيد سبك المعلومات المتوفّرة في صيغة أمتن وأبين؛ وبذلك يكون الاستدلال مستويات من الضبط والدقّة. ومن البين أنه استمد هذه الرؤية من المباشرة الفعلية للفحص النقدي للفرضيات السائدة والبحث العيانيّ. وعنده أنّ الإدراك في أبسط مستوياته يستدلّ، كما يقول: «والبصر يستدلّ على قرب بعض أجزاء السطح وبعد بعضها بما يجاور السطح من الأجسام وما يسامت أبعاد الأجزاء من الأجسام وما يقرب منها من الأجسام التي يتحقّق البصر قر ا

---

[1] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 273. ويستمر: «وكذلك أشكال محيطات سطوح المبصرات، وأشكال محيطات أجزاء سطوح المبصرات إنما يتحقق البصر أشكالها إذا كانت على أبعاد معتدلة ويحقق ترتيب ايا ا وأوضاع أجزاء ايا ا بعضها عند بعض ويحقق زواياها. وما ليس يتحقق أوضاع ايا ا ويتحقق زواياها، إن كان فيها زوايا، فليس يتحقق أشكالها».

وبعدها»[1]. ودرجة وثاقة الاستدلال تحدد درجة صواب المعلومات الناتجة عن اشتغاله. وابن الهيثم قد كون تصوراً ثاقباً استقاه من الفحص النقدي للتصورات السائدة إلى زمانه، التي كانت تعرف اضطرابات مفهومية عديدة، ومن ممارسته العلمية البناءة.

وفعلاً، لاحظ ابن الهيثم، في الكتابات العلمية السابقة عليه، أنّ هناك حاجة ملحة إلى إعادة تكوين الإبدالات الموروثة و ذيب مفاهيمها وتجديد ا ال التجريبي والبرهانيّ فيها. فمثلاً، لم يعمد إلى إعادة سبك الهندسة الأقليدية فحسب، بل أفصح عما كان مضمراً فيها وعن تقوية البرهنة فيها؛ إذ أعاد البرهنة ببراهين مستقيمة عما كان مبرهناً ببرهان الخلف. وإذن، كلّما تبلورت المفاهيم وصيغت البرهنة بطرق أبين ارتقى الضبط وأصبحت قوة التمييز أقدر على التحقّق من الإدراكات والأحكام. فقد كتب في التحقّق مما تبصره العين: «وليس يتحقّق البعد الذي بين الجسمين اللذين ذه الصفة بحاسة البصر، ولا يقْدر البصر على تحقيقه إذا لم يكن شاهد ذلك الموضع ولا شاهد ذينك الجدارين من قبل ذلك الوقت ولا تقدم علمه بالبعد الذي بينهما. وربما أدرك البصر الجسمين اللذين ذه الصفة كأنهما متماسان وإن كان قد تقدم علمه بالبعد الذي بينهما»[2].

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 272.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 249. ويبرر إقراره كما يلي: «وإذا كان البصر ليس يدرك البعد الذي بين الجسمين اللذين ذه الصفة، فليس يدرك كمية بعد الجسم الأخير، وهو مع ذلك يدرك صورته. وإذا كان ليس يدرك كمية بعد هذا الجسم مع إدراكه لهذا الجسم إذا لم يدرك الأجسام المسامتة لبعده، فليس يدرك البصر كمية بعد المبصر على التحقيق من إدراكه لصورة المبصر، وليس يدرك البصر كمية بعد المبصر إلا بالاستدلال» (ن ص).

أكّد ابن الهيثم في جلّ كتاباته أنّ النظر العلمي يقوم، ويجب أن يقوم، على التناول النقدي للمعارف والأفكار الموروثة عن أجيال العلماء السابقين. فالشك البناء مكون أساسي للنظر العلمي، يؤدي إلى تدقيق السؤال وحصر مجال البحث؛ ويشتغل باعتباره آلية نقدية تكشف عيوب ما هو متوفّر، مع الالتفات إلى ما يمكن أن تأتي به الفرضيات المنافسة. فقوة التمييز تستثمر المعلومات الواردة عليها بواسطة الحواس، ولكن تعدلها عن طريق إخضاعها للتقديرات الكمية والعددية والرسوم الهندسية، مثلما هو الأمر في إدراك اختلاف الوضع[1].

إنّ الإحساس وحده لا يؤدي إلى الإبصار، في رأي ابن الهيثم: «وذهب على هؤلاء [أصحاب الشعاع] أنّ الإبصار ليس يتم بمجرد الإحساس فقط، وأنّ الإبصار ليس يتم إلا بالتمييز وبتقدم المعرفة، وأنه لولا التمييز وتقدم المعرفة لم يتم للبصر شيءٌ من الإبصار ولا أُدركت مائية المبصر في حال إبصاره»[2]. وهو يرى أنّ الطفل أيضاً يتمتع بالقدرة على التمييز؛ فقد كتب: «فإذا تؤملت أفعال الأطفال وجد فيها كثير من المعاني التي لا تتم إلا بتمييز وقياس ما. وإذا كان ذلك كذلك فالطفل إذن يقيس ويميز»[3]. لكن مستوى قوة التمييز لدى الطفل يكون في بداية التكوين، ولا تشحذ هذه القدرة إلا بالتمرين والتكوين؛ لأنّ تمييز الطفل يغلب عليه الحس.

إنّ الحواس قنوات للاتصال بالعالم الخارجي، وهو مصدر الوهم في كثير من الأحيان؛ أما التعرف فإنه من فعل القوة المميزة، لأنه تذكّر وتعقّل، بحيث يجعل المدركات تنتظم في خيط واصل ورابط في علاقات منسجمة: «فحاسة

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 254 -266.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 244.

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 228.

السمع تدرك الأصوات وتدرك السموت التي منها ترد الأصوات. ومن إدراك السموت التي عليها ترد الأصوات إلى السمع وعلى استقامتها يقرع الصوت السمع تدرك القوةُ المميزة الجهة التي منها ورد الصوت. فكما أنّ جهات الأصوات تدرك بحاسة السمع وتدركها القوة المميزة بتوسط السمع، كذلك جهات المبصرات تدركها القوة المميزة بحاسة البصر»[1].

أما التمييز غير المكتمل وغير التام، مثل تمييز الطفل، فإنه بمثابة محاولة طرية تستوجب إعادة النظر، حتى تنبثق تصورات أوثق تضع موضوعات التفكير في فضاء مبلور عقلياً. إنّ إدراك الأوضاع والأبعاد يتم برسم إحداثيات، ومع تنامي الخبرة عبر التكرار يصبح الإنشاء الهندسي للمدركات فعلاً معتاداً تقريباً. إذ يستبطن العقل هذه العمليات من خلال التكرار والتنويع على مدى زمان غير يسير. وكما كتب ابن الهيثم: «إنّ بعد المبصر إنما يدرك منفرداً بالتمييز. ومع ذلك فإنّ هذا المعنى من المعاني التي قد استقرت في النفس على مر الزمان من حيث لم تحس باستقراره لاستمرار هذا المعنى وتكرره على القوة المميزة. فليس تحتاج في إدراكه إلى استئناف تمييز وقياس عند إدراك كلّ مبصر»[2]. ولذا كان العقل المنفتح على الجديد أقدر على نسج تصورات ومفاهيم قريبة من العالم المستكشف، كما أنّ الحدس عنده غالباً ما يصيب هدفه.

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 256.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 245. ويسترسل: «ولا تبحث القوة المميزة أيضاً عند إدراك كل مبصر كيف استقر معنى البعد عندها، لأ ا ليس تميز كيفية الإدراك عند إدراك كل مبصر. ولا تبحث القوة المميزة أيضاً عند إدراك كل مبصر كيف استقر معنى البعد عندها، لأ ا ليس تميز كيفية الإدراك عند إدراك كل مبصر. فهي إنما تدرك البعد مع غيره من المعاني التي في المبصر، وتدرك ذلك في حال إدراك المبصر بتقدم المعرفة» (ن ص).

فابن الهيثم مقتنع بأنّ إدراك العالم يتم من خلال شبكة المفاهيم والمقادير والأشكال التي توظّفها قوة التمييز وهي تعقد مقارنات ومقايسات وموازنات بصورة طبيعية، بحكم ما تراكم عندها من معرفة وخبرة، إلى أن تصل إلى الصورة القريبة للموضوع المدروس بكيفية أفضل. وقد كتب: «فالقوة المميزة تميز جميع ما يظهر من ألوان الأجزاء وأعظامها وأبعادها وأشكالها وأوضاعها وتساوي ما يتساوى منها في هذه المعاني واختلاف ما يختلف منها في جميع هذه المعاني أو في بعضها ومن ترتيب الأجزاء بعضها عند بعض»(1). وهذه العمليات المتشابكة والمتشعبة تحصل عبر لحظات من التأمل والتحديق الحريص على النفاذ إلى ما لا تصل إليه الحواس؛ أي أنّ هذه الفاعلية تحتاج إلى وقت، يحاور فيه العقلُ نفسه ويعدل الصور المنسوجة من خلال تبين الترابط الداخلي للمدركات. وفي هذا المستوى من نضج قوة التمييز، يصبح التأمل تمديداً في العقل لنتائج التجارب، ويؤدي إلى تخيل ملاحظات وتجارب جديدة. ولذا يقول الحسن: «وأيضاً فإنّ الإدراك بالتأمل ليس يكون إلا في زمان، لأنّ التأمل إنما هو بالتمييز وحركة البصر؛ والتمييز ليس يكون إلا في زمان والحركة ليس تكون إلا في زمان، فالتأمل ليس يكون إلا في زمان»(2).

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 322. ويستمر مفصلاً: «وتدرك من تمييز جميع هذه المعاني ومن قياس هذه المعاني بما تعرفه من أمثالها الهيئةَ المتألفة من جميع ذلك لجملة المبصر، فيتحرر بالتكرر والتبيين والتمييز جميع المعاني التي في المبصر ويتشكل في التخيل الهيئة التي تتألف من جميع تلك المعاني لجملة المبصر. وإذا تحررت جميع المعاني التي في المبصر وتشكلت في التخيل الهيئة التي تتألف من جميع تلك المعاني لجملة المبصر تحققت صورة المبصر التي ا يتخصص ذلك المبصر عند الحاس. فعلى هذه الصفة يتحقق الحاس بالتأمل صور المبصرات».

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 328. ويستمر: «وقد تبين أيضاً فيما تقدم أن الإدراك بالمعرفة والإدراك بالتمييز ليس يكون إلا في زمان؛ وإذ قد تبين أن إدراك المبصرات بالتأمل يكون بمجرد التأمل ويكون بالتأمل مع تقدم المعرفة، وأن ما يدرك بالتأمل وما يدرك بالمعرفة ليس يدرك إلا في زمان، فإنا نقول إن الإدراك الذي يكون بالتأمل مع تقدم المعرفة يكون في أكثر الأحوال في زمان أقصر من الزمان الذي يكون فيه الإدراك بمجرد التأمل [...]».

والتأمل بالذات عبارة عن متتالية من عمليات استدلال تتدرج مستويا ا تناسبياً مع سابق المعرفة بالميدان النظري ومع الاطّلاع با ال موضوع التفكير[1].

وأيضاً فإنّ تخيل العقل للعلاقات مثل التساوي والتوازي و"أكبر من" و"أصغر من" يكون بمدى قدرة العاقل على التجريد بعيداً عن الحس، مثلما يفعل عندما ينشئ الكيانات الرياضية ا ردة، فارغة من كلّ محتوى ملموس. إذ تشتغل قوة التمييز لنسج خصائص محددة للمنشآت الهندسية والحسابية بدون لجوء إلى مادة حسية. وقد كتب ابن الهيثم: «[...] والخطوط المستقيمة لا يشتبه انطباق بعضها على بعض، بل التمييز يحكم بفطرة العقل أنّ الخطّ المستقيم ينطبق على الخطّ المستقيم»[2]. ولا شك أنّ ملكة العقل مشتركة بين الناس، لكن الخبرة والتمرين ومداومة الاشتغال والانضباط في أداء العمليات المختلفة تجعل قوة التمييز تنضج لدى العقل النشيط بكيفية أبين. فالتعقّل يصنف ويرتب ويحصر لكي يميز بين الأشكال والمقادير والأحجام، درءاً للشبهة والخلط؛ وكما قال: «[...] والمعنى الذي لا يدركه كلّ أحد بالبديهة ليس هو أولاً في العقل ولا معلوماً بفطرة العقل؛ فليس هو من العلوم الأوائل. فـ"الكلّ أعظم من الجزء" ليس هو من العلوم الأول ولم يحصل في التمييز إلا بالقياس [...]»[3].

إنّ التمييز يتطلّب تمريناً سابقاً يتم عبر استيعاب القياس. فبعض أوليات العقل التي تبدو وكأنها فطرية سابقة عن كلّ خبرة هي في حقيقتها حصيلة قياس مؤلّف يقوم على فهم مكونات القضايا المعتبرة أوليات: «وكثير من

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 298.

(2) حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص. 60.

(3) حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص. 37.

المعاني التي ليس إدراك التمييز لصحتها إلا بالقياس يظن ا أنها علوم أول وأنها تدرك بفطرة العقل وليس إدراكُها بقياس. ومثال ذلك أنّ الكلّ أعظم من الجزء يسمى علماً أولَ ويظن به أنه يحكَم بصحته بفطرة العقل وليس إدراك صحته بقياس لسرعة قبول الفهم له ولأنّ التمييز لا يشك فيه في وقت من الأوقات. والكلّ أعظم من الجزء ليس يدرك إلا بقياس ولا طريق إلى إدراك صحته إلا بالقياس لأنّ التمييز لا طريق له إلى إدراك أنّ الكلّ أعظم من الجزء إلا بعد فهمه لمعنى الكلّ وفهمه لمعنى الجزء وفهمه لمعنى أعظم»[1]. فمن تراكم الخبرة والتمرين، تصبح قوة التمييز مستعدةً لإنجاز عمليات عديدة ومتداخلة وموفقة، فتبدو وكأنها من طبيعة فطرية لدى الإنسان. بل قد يستغنى عن القياس، بحكم ما ترسخ في القوة المميزة من قدرة على تبين صلب المسألة موضوع التعقّل بحدس وتخيل في غاية السرعة.

ففي تقدير المسافة تقارن القوة المميزة بين الأحجام وتقوم بحسابات تلقائياً، وكأنّ العقل يقوم بحدس مقدار البعد من خلال تجميع عدد كبير من المعلومات وتشغيلها في زمن يسيرٍ للإتيان بالاستنتاج المناسب. وقد كتب الحسن: «فربما اتفق ‹للقوة المميزة› ذا القياس أن تصيب في إدراك بعد ما هذه صفته من المبصرات، وربما وقع عليها الغلط. والذي تصيب فيه أيضاً ليس تتحقّق أنها مصيبة فيه. وهذا الحدس يكون في غاية السرعة لكثرة اعتياد القوة المميزة لإدراك أبعاد المبصرات بالحدس والتيقّن»[2]. ومدى مطابقة

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 224.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 252. ثم كتب: «والأبعاد التي بين المبصرات المتفرقة إنما تدرك من إدراك التفرق الذي بين المبصرات. وإدراك كميات الأبعاد التي بين المبصرات المتفرقة كمثل إدراك كميات أبعاد المبصرات عن البصر: منها ما يدرك إدراكاً متيقناً ومنها ما يدرك بالحدس» (ص 253).

التقدير الحدسي للواقع يتوقّف على درجة المعرفة بالمعطيات؛ إذ القوة المميزة تزن وتقدر بالحساب ثمّ تضع المدرك في نطاق عمليات استدلالية كثيفة؛ وعند حصول خلل، تسارع قوة التمييز إلى ترتيب أفضل للأفكار بناءً على تقدير أدق.

واستحضار الأوليات العقلية يكون حصيلة اشتغال العقل عبر معرفة بالحساب والمقارنة بين الأحجام والمقادير، حيث يكتسب العقل بالتمرين على القياس كفاءة التمييز. فالمبادئ العقلية الخاصة بعلم ما لا تتوفّر لكلّ الناس وليست كفاءة بالبديهة، إنما يتوصل إليها بالتمرين. فكتب ابن الهيثم: «[...] والتمييز يدرك أنّ الجماعة أكثر من الواحد وأعظم بمجموعيهما من الواحد؛ فعلى هذا الوجه، أعني من إدراك الحس لأجزاء الجسم الواحد، ومن إدراك التمييز للكثرة والعظم استقر في النفس أنّ الكلّ أعظم من الجزء؛ ثمّ لكثرة تكرر هذا المعنى في المحسوسات صار هذا المعنى من القضايا المتعارفة؛ إلا أنه ليس مما يدرك بفطرة العقل من غير تمييز»[1].

وفي نظر ابن الهيثم، لا يمكن الثقة في ما تأتي به الحواس، لأنّ هذه معرضة للوهم؛ إذ لا بد من حضور التمييز للتحقّق من أفعالها. فالتمييز هو الذي يتحكّم في الحس بدرجة ما عند تكوين الأفكار والأفهام: «إنه قد تبين أنّ المعول في إدراك أكثر المعاني المحسوسة إنما هو على القياس والتمييز، وأنه لولا القياس والتمييز لم يدرك أكثر المعاني المحسوسة عند الحس. والعظَم هو

---

(1) **حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، ص.** 36 -37. **فالعقل ينتزع صوراً من خلال تكرار الحس، ويكون الفكرة بالتمييز؛ ويدلل على قوله: «ومما يدل على أن هذا المعنى ليس هو مدركاً بفطرة العقل أن كثيراً من الناس إذا سمعوا هذه القضية لم يفهموها إلا بعد أن تفصل لهم وتشرح، ثم من بعد تفصيلها يحكم السامع منهم أ ا قضية صادقة» (ص** 37).

أحد المعاني التي تدرك بالقياس والتمييز»[1]. وعند ابن الهيثم أنّ إدراك العظم لا يتوقّف على قياس زوايا النظر فقط؛ بل، على عكس ما يراه أصحاب البصريات الهندسية، يتوقّف على اعتبارات معرفية أيضاً؛ حيث يقيم التمييز علاقات تناسبية بين درجة زاوية النظر ومقدار المسافة[2]. ولهذا فإدراك العظم ليس معطى حسياً مباشراً، بل يتحقّق عبر استحضار أشكال المخروط والزاوية والمستقيم وآليات للمقارنة وحساب التناسب بين عناصر المدرك[3].

إنّ اتصال العقل بالعالم، في نظر ابن الهيثم، يتم عبر الآليات الهندسية؛ إذ يرى أنّ العالم يبنى هندسياً، استناداً إلى الخطوط والمقادير وزوايا النظر والمخروط وتقاطع السطوح[4]. وإضفاء الطابع الهندسي على الفضاء يجعل تصور المميز للمكان متحرراً من الإدراك العفوي الساذج ومنخرطاً في تناولٍ للواقع قائمٍ على الكميات والمقادير والعلاقات التناسبية؛ ولا بد أن يكون التحرر بالطبع مستويات، حسب المعرفة المتراكمة لدى المميز. وفي مستوى متقدم يتناول المميز مسائل الطبيعة من منطلق الكائنات الهندسية. وفعلاً، فإنّ ابن الهيثم، وهو يتناول مسألتي المكان والخلاء، يضعهما في إطار هندسي،

---

(1) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 275 -276.

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 273 -275.

(3) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 291.

(4) كتب ابن الهيثم في ذلك: «فإذا لحظ البصر الجزء من الأرض الذي يلي القدمين فقد أدرك الحاس السموت التي تنتهي إلى أطراف ذلك الجزء وتخيلت القوة المميزة مقادير أطوال السموت التي تنتهي إلى أطرافها ومقادير الزوايا التي تحيط ا تلك السموت. وإذا تخيلت القوة المميزة مقادير أطوال السموت ومقادير الزوايا التي تحيط ا السموت أدركت مقدار المسافة التي بين أطراف تلك السموت إدراكاً متيقناً. فعلى هذه الصفة تتيقن مقادير الأجزاء من الأرض المحيطة بالإنسان بحاسة البصر». كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 282 -283.

حيث يتحدث عنهما باعتبارهما بناء عقلياً بعد تمرين تجريدي، منتقداً التصور الحسي الساذج: فنفس المكان قد تحتلّه أجسام متنوعة، لكن تظلّ أبعاده هي بالذات. وفي ذلك كتب ابن الهيثم: «والأبعاد الثابتة التي في داخل الكأس هي الخلاء المتخيل الذي يملأه كلّ واحد من الأجسام التي تملأ الكأس وإن كانت هذه الأبعاد ليس تخلو من جسم يملأها؛ لكنها في التخيل خالية من المواد، وفي الوجود الحسي مقترنة بمادة والمواد تتعاقب عليها»[1].

واضح أنّ ابن الهيثم يقدم تصوراً لتكون المعرفة العلمية تلعب فيه الكائنات الرياضية دوراً أساسياً. بل إنه حتى عندما يتحدث عن تكون الأحكام حول مسائل قيمية يلجأ إلى الإنشاءات الهندسية في بيان المسافة والحجم والنسبة. فإدراك المرء للحسن مثلاً يتوقّف على الزاد المعرفي وعلى التمكّن من تشغيل الآليات الهندسية من تناسب وتناظر وزوايا. فالحُسن متعلّق بقيم هندسية، ومتى غابت غاب الحُسن[2].

---

(1) رسالة المكان، ضمن رسائل ابن الهيثم، حيدرآباد: دائرة المعارف العثمانية، 1357 ه (10 ص)، ص. 8-9. ويؤكد: «[...] وإنما الخلاء هو أبعاد فقط متهيئة لقبول المواد، والجسم الطبيعي هو المادة التي هي الأبعاد المتخيلة متهيئة لقبولها مع الأبعاد؛ وكل الأبعاد فهي متهيئة لقبول كل مادة. وكل بعد فليس فيه مانع يمنع الأبعاد من أن تنطبق عليه؛ فليس يمتنع أن تنطبق أبعاد الجسم الطبيعي الذي الخلاء متهيئ لقبوله على أبعاد الخلاء التي هي أطوال لا عروض لها ولا مدافعة فيها. وإذ ذلك كذلك، فقد بطل القول بأن الجسم الطبيعي لا يداخل الخلاء لأ ما جسمان. وإذ قد تبين جميع ما بيناه، فمكان الجسم هو أبعاد الجسم التي إذا جردت في التخيل كانت خلاءً لا مادة فيه مساوياً لجسم شبيه الشكل بشكل الجسم» (ص 9-10).

(2) كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 314-315. وعندما يغيب التناسب بين الأجزاء فقبح. كما كتب ابن الهيثم: «فالصور التي ليس يفعل فيها شيء من المعاني الجزئية شيئاً من الحُسن على انفراد المعاني ولا باقترا ا ولا يكون فيها شيء من التناسب في أجزائها فليس فيها شيء من الحُسن. وإذا لم يكن فيها شيء من الحُسن كانت مستقبحة» (ص 316).

يصرح ابن الهيثم بأنّ الناس مطبوعون بالعقل، لكن هناك من يستعمله في ا ال المناسب ومن لا يحسن استعماله ومن لا يكترث؛ وحسن الاستعمال يقتضي تركيزاً ونقداً وتكراراً وإمعان نظر واستعداداً للتصويب. وهناك من الناس من يتسرع ويقصر في التمرين، مما يجعل الفطنة لا تتوزع لدى الجميع بالتساوي. وفي ذلك كتب: «إذ العقل والتمييز مشترك لجميع الناس وليس جميعهم متساوي الرتبة فيهما[...] والعاجز المقصر الضعيف التمييز ليس تتشكّل صحةُ المعنى المعقول في عقله في أول تمييزه، بل هو في أكثر الأحوال يسرع إليه التشكّك في صحته؛ ثمّ إذا أطال الفكر والتمييز ظهرت له حقيقته»[1]. وعن صحة التمييز يقول: «فليس أحد ممن هو صحيح التمييز إلا صورة الخطّ المستقيم متخيلة في ذهنه»[2]. بل إنّ القوة والضعف في قوة التمييز بمستويات متدرجة، حسب الممارسة المتراكمة.

وكما أنّ كفاءة التمييز تنمو فإنّ الكشف عن خبايا الوقائع المتجددة يتطور؛ ومرد ذلك إلى استئناف التفقّد والتأمل[3]. فالعلاقات التي تنتظم

---

[1] ابن الهيثم، حل شكوك كتاب اقليدس في الأصول، مذكور قبله، ص. 2، ويفصل الحالات: «فأكثر ذوي العقول والتمييز الصحيح، فضلاً عمن هو دو م، إذا مر بأحدهم معنى من المعاني اللطيفة والحقائق الخفية فليس تظهر له تلك الحقيقة بالبديهة [...]» (ص 2-3). وعن ذوي التمييز الصحيح، يقول: «وليس تنقص الكيفية من حيث هي صورة من الكمية التي هي مقدار ولا تزيد فيها، وإنما يتخيل المميز الصحيح التمييز تساوي المقدارين المساويين لمقدار واحد وحكم بتساوي المقدارين من أجل انطباق أحدهما على الآخر [...]» (ص 34). ومن التمييز تحصل للمميز "قضية كلية مستمرة" تترسخ في الذهن وتؤطر إدراكات وأفعال تعرف لاحقاً (ص 35).

[2] ابن الهيثم، شرح مصادرات كتاب اقليدس، تحقيق ص. 152. ويتحدث ابن الهيثم عن الحصيف وغيره: «وأيضاً فإنه إذا رجع إلى التمييز وفكر الحصيف من الناس في طريق يحصر به كمية جميع المقادير التي من جنس واحد [...]»2.

[3] كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 337.

الوقائع طبقها لا تكون معطاة للإدراك الحسي الأولي، بل هي خفية عن الحس وتحتاج إلى إعمال نظر عقلي، للولوج إلى تركيبها الداخلي.

ولا شك أنّ ابن الهيثم استفاد من تطوره الفكري بالذات؛ حيث مر بمراحل في التكوين والانخراط في التقاليد الفكرية ثمّ تجاوزها والتخلّص من عقبات الاتباع؛ فكانت حصيلة ذلك التطور إبداعاً في مجالات علمية كثيرة[1].

---

(1) أوردنا كثرة من الفقرات من الكتابات الهيثمية نظراً للمكانة المركزية التي يحتلها مفهوم التمييز في نظرية العلم ونظرية المعرفة عنده. وقد استعملت مفردة "التمييز" من قبل مفكرين بعد ابن الهيثم، مثل ابن تيمية وابن خلدون، لكن بمعاني مغايرة نسبياً. ونعتقد أن المنافشات المثمرة حول سبل المعرفة ومعايير الصواب خلال القرن الرابع عشر في اوربا قد استفادت من النظر الهيثمي. وسننظر في هذا الشأن في دراسة أخرى.

خاتمة

لمفهوم التمييز لدى ابن الهيثم وظيفتان، استدلالية وبنائية، واضحتان في كلّ ما يتعلّق بالإدراك والتعرف والتعقّل والتمحيص. فالعقل، مستفيداً من المخزون المعرفيّ المراكَم عبر النمو السابق ومن خبرة التمرين على أنماط الاستدلال المتنوعة المتداخلة، يتفقّد ما يقع في ا ال المستكشف من خلال فرض نظام من العلاقات الرياضية على مكونات ا ال.

إنّ التمييز فاعلية عقلية تنفذ إلى جوهر الكيانات المفهومية مستندة إلى حدس ذي كفاءة ناضجة من التدريب على أنماط الاستدلال المنطقي، تميز تلقائياً، بفضل طول مراسها، بين المثمر من العمليات وغير المثمر، وبين الموصل منها إلى الكشف وغير الموصل. والتمييز يؤلّف بين الحدس والاستدلال، استناداً إلى تفعيل التقدير الحسابي والتشكيل الهندسي للفضاء الذي يفعل فيه. فهو إدراك أصبح قوياً بفضل التدرب على استثمار القياس، إلى درجة أصبح ينفذ إلى صلب المسائل بالحدس. فهو فعل مركّب، فيه تخيل وتعقّل وتقدير، يصنف ويرتب ويبني نماذج ينظّم فيها ما يستقيه من التجربة والتمرين على البرهان، ليقدم أبنية معرفية لا تتوقّف عن النمو.

إنّ فاعلية التمييز عبارة عن عمليات متحرية متداخلة، يندمج فيها الخيال البناء بالقواعد المنطقية، بدون خضوع للصياغات الكلاسكية للمنطق الصوري. هكذا يجنب التمييز آفات التناقض ويجنب الأغلاط عن طريق التحقّق والتيقّن. ولا يمكن أن يتمتع بالتمييز الخلّاق إلا العقل الذي تتلمذ في كنف التقاليد العلمية الراسخة من خلال السؤال الوثيق والشك اليقظ واستباق ما يمكن أن يرد من اعتراض قصد تحصين البناء الاستدلاليّ في العلم.

فالتمييز الهيثمي عملية نشيطة مركّبة من آليات منطقية ورياضية تؤطّر الإدراك والتعرف كما تؤطّر المنشآت الرياضية التي تبنيها الفاعلية العقلية؛ وهو ينمو ويتقوى من خلال التمرين واستيعاب سبل الاستدلال المنتج وطرائق اشتغالها في ا الات المخصوصة.

دور البرهان في ديناميّة التفكير الرياضيّ
نموذج الجذر التربيعيّ لدى الحسن بن الهيثم

أحمد مصلح

تقديـم

يعد الاستدلال نشاطا ذهنيا يتم من خلاله الانتقال من قضية أو أكثر، تشكّل مبادئ أو مقدمات، إلى قضية جديدة (النتيجة) مرتبطة منطقيا بالقضايا الأولى، سواء كانت جزئية متضمنة في منطلقاتها، أو قضية عامة تقدم معرفة جديدة بالنظر إلى ما سبقها؛ الأمر الذي يفيد أنّ الاستدلال سيرورة معرفية نستنتج، بفضلها، انطلاقا من المعارف المسلّم بها سابقا معرفة جديدة، يمكن أن تستخدم مقدمة لاستدلال آخر كعنوان على متتالية من القياسات الصحيحة والمترابطة فيما بينها دون بتر أو فجوة. إذ يعكس الاستدلال، في كل الحالات، وعي الذات ومدى إمساكها بالموضوع؛ وقل للدقّة إنه أداة مهمة تمنحنا إمكانية عقلنة القضايا المعرفية المعروضة أمامنا، وتجعلنا نشعر بنوع من الرضا النفسي والارتياح السيكولوجي اتجاه معرفتنا لأنها مؤسسة ومبنية بشكل عقلاني[1]: إما بالاستناد إلى وقائع تبرر ما أثبتناه وهو ما يسمى

---

[1] يجعلنا البناء العقلاني للمعرفة، علمية كانت أو فلسفية، نشعر بنوع من الرضا والقبول النسبي بما نقدم من جهة، كما نشعر، من جهة أخرى، بعدالة وبرصانة اتجاه ما نقول وما نقدم، وليس هناك تطويع مشوه يستند على الاعتقادات والأراء الشخصية والانطباعات الحسية، وهي معطيات لا يمكن بتاتا أن تبني أو تساهم في بناء معرفة علمية موضوعية، ما دام العقل العلمي يرفض، بإطلاق، أية معرفة تتأسس على الرأي العام أو على الفكر الشائع، الأمر الذي يتطلب ضرورة الحديث عن مواضيع المعرفة حديثا موضوعيا لا ذاتيا، وهي مسألة تعطي للعقل العلمي طابعه المتفحص والمدقق في الأمور أو في الأشياء، لأن المعرفة ليست معطى جاهز و إنما هي بناء مستمر من طرف الذات العارفة المستندة في تصورها للموضوع على استدلال عقلاني؛ بالرغم من أن الاستدلال يمتد إلى حياتنا اليومية لتعقل واقعنا وللتعبير عن مشاكلنا وهواجسنا، كالقضايا الدينية والسياسية والوجودية...الخ. وبذلك نستطيع أن نتبين الاختلاف بين الاستدلال العلمي واستدلال الفكر العامي الذي لا يتكئ على تفكير عقلاني. أنظر، في هذا السياق، تصور باشلار عن المعرفة العامية والرأي باعتبارهما عائقين ابستمولوجيين أمام الفكر العلمي العقلاني:

Bachelard. Gaston, *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, Paris, 1972, pp. 51 – 55.

كما نحيل، في الحديث عن دور آليات الاستدلال في بناء المعرفة العلمية، على عمل الباحث بناصر البعزاتي:

البعزاتي بناصر، الاستدلال والبناء (بحث في خصائص العقلية العلمية)، دار الأمان، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1999، صص. 246 -253.

بالاستدلال التجريبي[1]، أو بالاستناد إلى قضايا أخرى مبررة، هي أيضا، أو تشكّل أساسا لبناء المعرفة ويمكن أن نطلق لفظ البرهان على هذا الاستدلال الأخير[2]. وبذلك يمكننا الاستدلال، باعتباره سيرورة معرفية، من الحصول على نتائج جديدة، أو إثبات واقعة جديدة باستدعاء قوانين مختلفة بحسب الحقل المعرفي(الرياضيات، الفيزياء، الكيمياء، القضاء،...) الذي يستدعي آليات وإجراءات لتبرير قضاياه، ولتدعيم فرضياته وإثبا ا، أو لتقوية برهان...الخ من الخطوات التي تجعل منه عملية يتم بفضلها الانتقال من محتوى معرفيّ معطى إلى محتوى معرفيّ آخر، إذ يبقى البرهان، بمقتضى ذلك، من أرقى أشكال الاستدلال وأدقّها صرامة وبناءا نسقيا.

يعد البرهان، ـذا المعنى، سلسلة مترابطة الحلقات لا يمكن الفصل بينها أو الاستغناء عن لحظة من لحظا ا، والأكثر من ذلك يتكئ البرهان، إن وعينا ذلك أم لم نعيه، على آليات تساهم في إمكانية إتمام - اكتمال بناء النسق الرياضي، وتدفع بالقضايا إلى مداها الأقصى وإلى امتدادا ا القصوى التي تؤشر على انطلاقات جديدة تفتح أفاقا أوسع من البناء السابق، لأنه يمكننا من الذهاب بعيدا في البناء النظري، حيث ننتقل من مرحلة إلى مرحلة أخرى

---

(1) يوظف الاستدلال التجريبي، بلغة كلاسيكية، آلية الاستقراء كإجراء ضروري يرتكز على إسناد وقائع إلى مبادئ، أو في المرور من معطيات خاصة - جزئية إلى مبدأ عام، حيث ترتد الصياغة الأولى لهذه الـ عة إلى الفيلسوف الفرنسي فرنسيس بيكون (1561–1626).

(2) نجد، في هذا السياق، تمفصلا بين المنطق والعلم، حيث لا تم في الإطار الصوري للمنطق بصحة الاستدلال، فليس من الضروري أن تكون مقدمات القياس صادقة. بخلاف ذلك، يشرح أرسطو حالة العلم البرهاني، حيث يقول في حديثه عن قياس علمي، أو برهاني من الضروري أن تكون المقدمات صادقة، كما يجب أن تكون نقطة انطلاق العلم من مقدمات أولية ومباشرة وضرورية وكلية، وهو ما يسميه بالمبادئ. أنظر:

ARISTOTE, *ORGANON :Les seconds analytiques*, Traduction et notes par j. Tricot, Librairie philosophique j.vrin, Paris 1979 , pp. 1 – 6.

وفق شروط دقيقة ويقينية للوصول إلى نتيجة يكون البناء بمقتضاها مشروعا؛ الأمر الذي ينم عن دينامية مسار البرهان وعن استجابته لشروط البناء النسقي الذي يرتكز على سلاسة وانسيابية في الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى؛ مما يفيد أنّ البرهان الرياضي نموذج لكلّ استدلال في شتى المجالات، نظرا لطبيعة اللغة الرياضية المجردة التي تتسم بالموضوعية وبالشمولية لأنّ كلّ تعابيرها لها معنى ودلالة واحدة متواطأ عليها، وأيضا للغتها الصورية التي توظّف آليات حسابية وهندسية تمنح للبناء الرياضي دقّته وموضوعيته وصرامته[1].

وبذلك يتسم البرهان، في بنائه الاستدلاليّ السليم، بمشروعية تنبني على صرامة ودقّة المسار الذي يتبعه، سواء تمّ هذا الأمر باستنباط قضية من قضية أو من قضايا أخرى، أو بمعطى استقرائي يتم من خلاله إثبات قضية أو فئة بالاستناد إلى صدق العناصر المشكّلة لهذه الفئة، أو بالتمثيل الذي يمكن من نقل صفة أو حكم من معطى جزئي إلى معطى جزئي آخر يشبه به أو يماثله، مستندا في كلّ ذلك على صورنة عمليات الفكر من جهة، وعلى تحقيق

---

(1) نميز في هذا السياق بين الاستدلال الرياضي (البرهان) والاستدلال الطبيعي (الحجاج)، حيث لا يهدف هذا الأخير إلى البث في الصحة المنطقية للاستدلال وإنما غايته هو الإقناع واستمالة المخاطب وفق طرق مختلفة تستحضر طبيعة المتلقي أو المستهدف، لأننا في الحجاج نربط صورة القضية بالمضمون مما يؤدي إلى اختلاف الفهم حسب طبيعة الذوات وقدراتها المعرفية...الخ، بخلاف الاستدلال الرياضي الذي يرتكز على الصورنة وعلى النظر في صور القضايا وليس في مضمونها. أنظر، في هذا السياق، العمل الذي قام به الباحث حسان الباهي في تمييز أشكال الاستدلال باختلاف مجالاتها.

الباهي حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب 2004، ص48، 98-102.

انسجام وترابط القضايا فيما بينها استجابة لمبدأ عدم التناقض من جهة أخرى[1]. بمعنى أنّ النسق الرياضي الذي يوظّف البرهان كأرقى صور الاستدلال لا يكون في مضمونه استنباطيا محضا، بل على النقيض من ذلك فالرياضي ينطلق من مقدمات كلّية يستنبط من خلالها قضايا جزئية، حيث تصبح هذه القضايا الجزئية منطلقات لبرهان آخر يتم من خلالها الصعود نحو قضايا عامة، أو يتم نقل حكم هذه القضايا الجزئية على قضايا جزئية أخرى بتوظيف آلية التمثيل، سواء كان إجراء حسابيا أو هندسيا يتم بمقتضاه التحقّق من موضوع البرهان، وهي الخطوات التي يلجأ إليها الرياضي، ابن الهيثم نموذجا، في بناء نسقه الرياضي وفي الإجابة عن الصعوبات والمشاكل التي تفرزها القضايا الرياضية، مثلما هو الأمر مع مبرهنة فيثاغورس التي أوقعتنا في مأزق نظري شكّل ورطة معرفية لفيثاغورس ولمدرسته تمثّلت باكتشافهم لأعداد صماء - لا عقلية لا يمكن النطق ا لأنها لا متناهية، أو أنّ جذرها ليس بعدد حقيقي، حيث سنكتفي في قراءتنا الإبستمولوجية لهذه المبرهنة على البرهان الذي قدمه ابن الهيثم استنادا في ذلك إلى الهندسة الأقليدية التي تمنحنا المفاتيح الأولية في قراءة هذه المبرهنة، دون أن ننسى بأنّ العلماء بعد أقليدس تعاملوا مع ما أنتجته هذه المبرهنة من مشاكل دون مركّب نقص، وبانطلاقات جديدة ستساهم جميعها في توفير الشروط النظرية

---

(1) يمكن القول، بلغة أرسطية، إن مبدأ عدم التناقض مبدأ منطقي أساسي للاستنباط وللبرهان في تمتين وفي تداخل القضايا فيما بينها، فهو ضرورة للفكر في استدلالاته الطبيعية أو الصورية؛ فلو أخذنا المثال الكلاسيكي المشهور في تاريخ الفلسفة لتبينا عن كتب أهمية مبدأ عدم التناقض في يقينية وصرامة البناء الاستدلالي: كل الكائنات الحية (مقدمة كبرى) كل إنسان كائن حي (مقدمة صغرى)، يلزم عنه كل إنسان فان النتيجة). فهو مثال يبرز صرامة الاستدلال في بلوغ نتيجة صادقة لصدق منطلقا ا(المقدمات).

للحديث فعليا عن الوجود الأنطولوجي للأعداد اللاعقلية واعتبارها تتمتع بنفس الخصائص التي تتمتع ا الأعداد العقلية. حيث سيصبح العدد بالفهم المعاصر إنتاجا حرا للعقل البشري الذي يقبل بوجود الأعداد اللامعقولة إلى جانب الأعداد المعقولة، وهو ما يمكننا من أن نبني ونؤسس من جديد مفهوم العدد[1].

1 - المـأزق النظـري لمبرهنة فيثاغـورس

إنّ ما يميز الفكر الرياضي هو ما يتسم به من بساطة ووضوح وانجذاب يؤثّر على شعورنا، ويجعلنا نقول معه إنه يشكّل جة وعبقرية معرفية، ولحظة للانعطاف نحو مستقبل أغنى وأكثر إمكانية في فهم نظام الطبيعة والرقي بالوجود الإنساني نحو أفضل المراتب؛ فإذا كانت الهندسات اللاأقليدية قدمت رؤية جديدة للكون ولمعالمه ولخباياه[2]، فإنّ نظرية الأعداد ستعرف،

---

(1) لقد قدم جورج كانطور إضافة إلى ديدكند وغيرهما مبرهنة، من أهم المبرهنات، في تاريخ الرياضيات مكنت من الحديث عن اللامتناهي بالفعل، بعدما كان في الفلسفات القديمة غير قابل للإدراك الفعلي بل كان له وجود بالقوة. أنظر في هذا السياق:

CANTOR . G, *Contribution to the founding of the theory of transfinite numbers,* Dover publication, INC. New York, 1915, pp.1 - 85.

(2) لقد أدرك الرياضيون، منذ شراح أقليدس إلى رياضيين القرن 19 للميلاد، أن المسلمة الخامسة من مسلمات أقليدس غير واضحة وغير بديهية كغيرها من المسلمات، وحاولوا البرهان عليها على أساس المسلمات الأربع الأخرى بدون جدوى؛ مما أفضى بالرياضيين المعاصرين كـ: ريمان وهلبرت ولوباتشفسكي وغيرهم إلى اعتبار المسلمة الخامسة مستقلة عن المسلمات الأخرى، لأننا لا نستطيع أن نستنبطها منها؛ فلو كان الأمر ممكنا للزم عن ذلك قضية بديهية تتمثل في أن يؤدي نفيها إلى نتائج متناقضة مع المسلمات الأربع الأخرى، وهو ما لا يتم فعلا. لأن المسلمة الخامسة مستقلة منطقيا عن المسلمات السابقة عليها، مما حدا بالرياضيين المعاصرين إلى وضع مسلمة جديدة في مكا ا شكلت مضمون الهندسات اللاأقليدية، كهندسة ريمان ولوباتشفسكي...الخ.

بدورها، تحولا نوعيا أدى إلى بروز تصورات جديدة وسعت وغيرت نظرتنا للوجود، مثلما حدث مع الجذر التربيعي الذي شكّل جة عبقرية ومعرفية، كما شكّل، في الوقت نفسه، خيبة أمل معرفية وفلسفية. وهو ما عرف في فلسفة الرياضيات وتاريخها بمشكلة الكميات غير القابلة للقياس، أي الأعداد اللاعقلية التي لا يمكن النطق ا لأنها لا متناهية تحتاج دائما إلى سلسلة لا متناهية من الأعداد، وهو المشكل الذي نتج عن تعارض فرضية ميتافيزيقية تقدم بناء عقلانيا فلسفيا للعالم، بقولها إنّ أصل العالم عدد، مع اكتشاف فيثاغورس أو مدرسته لما نسميه بـ"مبرهنة فيثاغورس"[1] التي تقول لنا الشيء التالي:

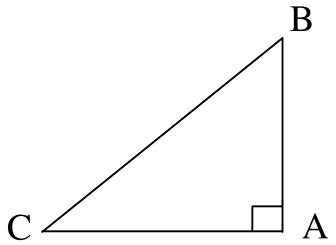
"إذا كان لدينا (ABC) مثلّث قائم الزاوية في A، فإنّ مربع وتر المثلّث(BC) يساوي مجموع مربعي الضلعين المحاذيين للوتر(للزاوية القائمة: AC و AB)".

([1]) تباينت تصورات ورؤى الباحثين والمؤرخين في نسبة مبرهنة فيثاغورس: هل فيثاغورس فعلا هو منتج ومؤسس هذه المبرهنة، أم أحد تلامذته ويدعى إبوتنيوس Hypotenuse هو الذي توصل إلى هذه المبرهنة...، وهو ما يحدو بنا إلى العودة في الزمن الماضي. للبحث عن مؤشر يحسم المسألة بشكل نسبي، نظرا لفقدان الكثير من النصوص الأصلية، فنقف مع بروكلس أحد شراح أقليدس ويعلن صراحة نسبة المبرهنة إلى فيثاغورس بقوله:" إن فيثاغورس في خضم اكتشافه لهذه المبرهنة ...." أنظر:

EUCLIDE, *Les éléments*, Traduit du texte de Huiberg, Introduction Général par Maurice Caveing, Traduction et Commentaires par Bernard Vitrac, Vol I, PUF 1990, p. 29.

تتضمن هذه المبرهنة مفاهيم رياضية تنأى بنا عن الممارسة الحسية في مقاربة الأطوال والقياسات نحو مقاربة تجريدية نعبر من خلالها عن الطول بعدد حقيقي، وهو ما يمكننا من الإحالة على القوة 2 بشكل دقيق، ونعمل، من ثمّة، على ترجمة طول قطعة بعدد وبسحب عدد على كلّ قطعة، أو بتعويض وحدة القياس بعدد، وهو ما يتم بحساب طول ضلع بدلالة الضلعين الآخرين كما يلي:

ليكن لدينا، بالنظر إلى التحديد العام لمبرهنة فيثاغورس، مثلّث(ABC) قائم الزاوية في A مع $AB = a$ و $AC = b$ طول الضلعين المحاذيين للزاوية القائمة، فإنّ:



$BC^2 = AB^2 + AC^2$ مع أننا نعبر عن الطول بعدد حقيقي موجب، فنحصل على: $C^2 = a^2 + b^2$ $\in IN$ (a,b,c) تمثّل أطوال أضلاع مثلث قائم الزاوية نسميها الثلاثية الفيثاغورية[1].

(1) نقر، على وجه العموم، أن النظريات العلمية ليست إنتاجا فرديا فحسب، يجعلنا نقول إن الثلاثية الفيثاغورية إنتاج فيثاغوري خالص. بل على النقيض من ذلك إن النظريات العلمية نتاج جهود وأعمال كل المفكرين والعلماء السابقين، وهو ما ينسجم مع قولنا، بالاستناد إلى وثائق تاريخية، بوجود أثار فيثاغورس منقوشة على الأحجار وفي الرسوم...الخ لدى الحضارات القديمة السابقة على الحضارة اليونانية(البابلية، الفرعونية...)، مما يفيد أن الثلاثية الفيثاغورية كانت حاضرة في النسيج المعرفي للحضارات القديمة لكن معرفتهم حسية لم ترقى بعد إلى التعميم وإلى التجريد، وهي المسألة التي تطلبت قرونا عدة حتى يستطيع الإنسان أن يقدم نظرية عامة يعتبر من خلالها " أن كل المثلثات القائمة الزاوية تحقق الثلاثية $C^2 = a^2 + b^2$ ".

تكمن أهمية هذا الاكتشاف في كونه يمكننا أن نحدد هندسيا وتجريديا مفهوم القياس دون الاستعانة بآليات حسية تجريبية في حساب طول القطع مثلما هو مبين في الشكل، كما تكمن أهمّيته في التعبير عن البعد بأعداد حقيقية قابلة لتمثيلها ولتجسيدها في المكان. بمعنى أنّ القياس لم يعد مسألة اختبارية حسية، بل أصبح انطلاقا من هذه المبرهنة معطى رياضيا تجريديا، يمكننا من حساب طول القطعة دون اللجوء إلى طرق حسية تعتمد على أدوات بدائية، مثل الحساب بالدراع أو بالشبر...الخ.

وبذلك اعتمدت البهجة الفيثاغورية على فهمه وتصوره للعالم الحقيقي الذي هو في أصله عدد، فشفافية العالم وجماله من جمال وشفافية الرياضيات، وتناغمه وبساطته من تناغمها وبساطتها، مما يفيد أن طبيعة العالم قابلة للقياس لأنّ طبيعتها معقولة، أي أنّ العالم قابل للقياس ومعقول نظرا لمعقولية الرياضيات.

ومن ثمّة نقول تتمثّل البهجة المعرفية التي أنتجتها مبرهنة فيثاغورس في كو ا أكّدت ودعمت بدليل علمي فكرة أنّ طبيعة العالم معقولة وقابلة للقياس لتصبح، بدورها، قضية علمية ذات أساس يقيني.

لكن البهجة المعرفية سرعان ما تحولت إلى خيبة الأمل، أو ما عرف بعلبة الشر وبلعنة إلهية وهي نتيجة كارثية وورطة معرفية بالنسبة لفيثاغورس ولمدرسته، لأنّ حالة خاصة أدت إلى خلق مشكلة في الحالة العامة، يتعلّق الأمر بوجود "الجذر التربيعي" الذي قاد إلى اكتشاف ما يسمى بالأعداد الصماء، وهي أعداد لا يمكن النطق ا أو ليس لها جذر يعبر عنه بعدد

صحيح طبيعي[1]، فهي أعداد لاعقلية أوقعتنا في مأزق نظري وليس في تناقض؛ لأننا اعتقدنا بأنّ العالم ذو طبيعة عقلية وقابلة للقياس، مما يفيد أنّ الأعداد اللاالعقلية قادت إلى أول أزمة عرفتها الرياضيات من جهة، كما سمحت بتقديم أول استدلال عرف منذ اليونان ببرهان الخلف من جهة أخرى، حيث أظهر، هذا الاستدلال، لا جدوى الحساب الفيثاغوري الذي يقبل بالأعداد الصحيحة الطبيعية فقط وبالجذور التي يعبر عنها بعدد صحيح.

2 - أهمّية البرهان الهندسي الأقليدي في تجاوز المأزق النظري

لنعد مرة أخرى إلى علبة الشر أو إلى المأزق النظري الذي أوقعتنا فيه مبرهنة فيثاغورس، حيث واجه البناء الرياضي الفيثاغوري مشكلة حقيقية بعد هذا الاكتشاف الذي أقحم المبرهنة في مأزق نظري وفي "مفارقة" معرفية، فشكّل بذلك نقطة انطلاق نقاشات رياضية وفلسفية تطورت بتطور نظرية

(1) يتجلى المأزق النظري الذي أوقعتنا فيه مبرهنة فيثاغورس في حالة وجود مثلث متساوي الساقين وقائم الزاوية، حيث لا يمكننا، بلغة رياضية كلاسيكية، أن نجد عدد مربع هو ضعف عدد مربع، وهو ما نترجمه جبريا بما يلي:

لتكن $(a,b,c) \in IN$ نعبر عن الثلاثية الفيثاغورية بـ $C^2 = a^2 + b^2$، نقع في المأزق النظري في حالة $a = b$ حيث يكون لدينا:

$$C^2 = a^2 + b^2 = 2a^2 = 2b^2 \Rightarrow c = a\sqrt{2} = b\sqrt{2}$$

مع أننا لا نستطيع التعبير عن جذر اثنان بعدد ينتمي إلى مجموعة الأعداد الصحيحة الطبيعية(IN)، الأمر الذي شكل أول أزمة عرفها الفكر الرياضي. أما في حالة مثلث مختلف الأضلاع وقائم الزاوية فإن المسألة بينة وواضحة ولا تثير حسب الرياضيين أية مشكلة أو صعوبة، بقدر ما تمنحنا إمكانية التعبير عن البعد والقياس بلغة تجريدية رياضية.

الأعداد، كالحديث عن المعادلات الديوفنطية، والخوارزميات الحسابية، ومبرهنة فيرما...الخ من النظريات والقضايا التي أثارت الرياضيين إلى اليوم.

وبالرغم من أنه مشكل رياضي محض إلا أنّ حلّه في البداية لم يكن رياضيا بل عرف حلاّ فلسفيا، وكأن النسق الرياضي عاجز عن حلّ مشاكله وتجاوز أزماته انطلاقا من نفس اللغة الرياضية التي أنتجت التناقض، لهذا فإننا بحاجة إلى لغة أعلى، بتعبير معاصر، حتى نتمكّن من حلّ الأزمة وتجاوز التناقض؛ فكان النسق الفلسفي الأرسطي هو الكفيل بإنتاج لغة تتجاوز الفضيحة التي اكتنفت الفكر الرياضي الفيثاغوري وتجسدت في ثنائية القوة والفعل، وهي الثنائية التي ذهب من خلالها أرسطو إلى القول "إنّ الجزء المتناهي يتضمن لا تناهيا بالقوة وليس بالفعل"[1]، فبقي هذا التصور سائدا إلى حدود القرن التاسع عشر للميلاد، وهي الفترة التي سيتم الحديث فيها عن الوجود الفعلي للامتناهي[2].

بيد أنّ المأزق النظري ظلّ حاضرا في الفكر الفلسفي والرياضي. حيث ستنطلق الرياضيات، بعد أرسطو، من جديد مستعيدة قو ا وصلابتها دون ضعف أو خوف من أي اكتشاف لا معقول حسب الأطر المعرفية السائدة، الأمر الذي منحها قوة و"كبرياء" جعلها تبحث في مواضيعها دون خوف

---

(1) يجزم أرسطو في كل أعماله أن اللامتناهي له وجود بالقوة فحسب، أو بالإمكان لأنه لا يمكن أن يوجد ككيان متحقق وكجوهر قائم بذاته أو كمبدأ، فوجوده ذهني افتراضي بخلاف المتناهي المتحقق ككيان أنطولوجي مرتبط بالمعطيات الفيزيقية. أنظر على سبيل المثال قوله في: أرسطو، الفيزياء: السماع الطبيعي، ترجمة عبدالقادر قينيني، إفريقيا الشرق، المغرب 1998، ص81 -98.

(2) لقد احتجنا إلى ثلاثة وعشرين قرنا حتى نستطيع الحديث عن الوجود الفعلي للامتناهي، وهو الأمر الذي تم خلال القرن التاسع عشر مع ديدكند وكانطور وغيرهما.

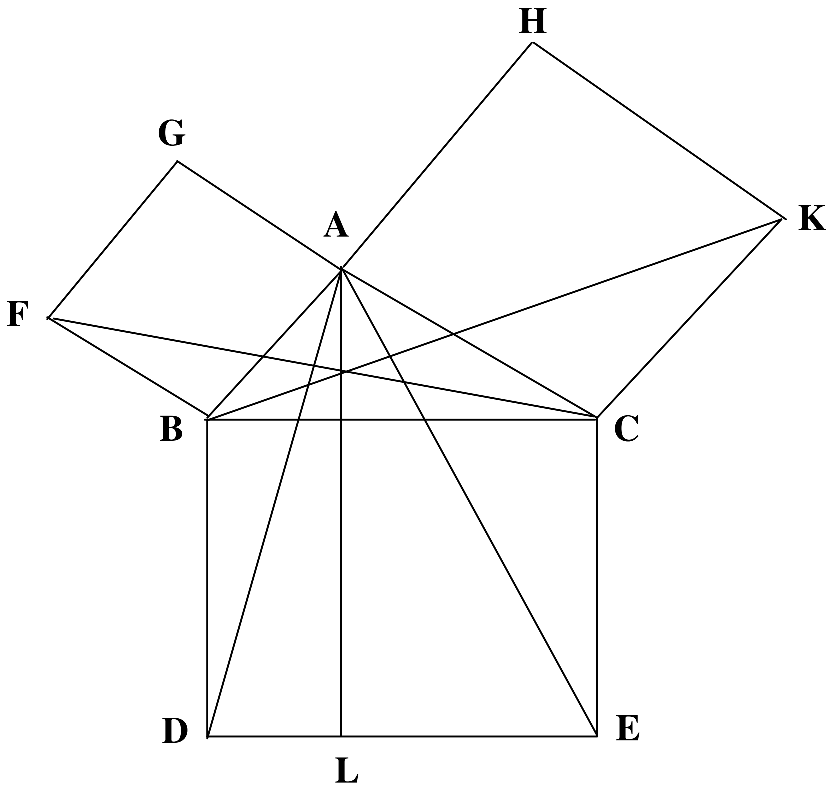
وقلق من مشكلة اللامتناهي ومستوعبة التناقض الرياضي، حيث لم يتم البرهان على صدق هذه المبرهنة إلا مع أقليدس في القضية 47 من الكتاب الأول من الأصول، فأثبت بطريقة أكسيومية صدق هذه المبرهنة وعممها في القضية 32 من الكتاب السادس من الأصول باستدلال علمي لا يقبل الدحض، بتعبير ابن الهيثم، والذي يفيد أنّ مساحة المربع، المرسوم انطلاقا من وتر مثلث قائم الزاوية، يساوي مجموع مساحتي المربعين المحملان على الضلعين الباقيين؛ بمعنى أنّ مربع الوتر يساوي مجموع مربعي الضلعين المحاذيين له.

يقدم أقليدس، في القضية 47 من الكتاب الأول، برهانا هندسيا أكسيوميا تتحقّق من خلاله الثلاثية الفيثاغورية، حيث يقول:

" يكون في المثلّثات القائمة الزاوية مربع وتر الزاوية القائمة مساو لمربع الضلعين الباقيين "

نترجم هذه القضية رياضيا كما يلي: إذا كان مثلث (ABC) قائم الزاوية في A، فإن:

$$BC^2 = AB^2 + AC^2$$



يقدم أقليدس، لتحقيق هذه الثلاثية، برهانا هندسيا يتكئ على شكلين أساسين هما المربع والمستطيل، كقضايا مبرهن عليها سابقا وتشكّل مبدأ ـ مقدمة للبرهان الحالي. فيقول لنرسم انطلاقا من أضلاع المثلثABC: على الخطّ (BC) مربع (BCED)، وعلى (AB) المربع (ABGF)، وعلى (AC) المربع (ACKH)، حيث يضعنا أمام قضية وجودية تتعلّق برسم مربع انطلاقا من خطّ مستقيم مفروض، وهي مسألة علمية كما يقول ابن الهيثم لا ينتا ا الشك ولا تتطلّب مسارا آخر للتدليل عليها، بينما تجد امتدادها الأكسيومي في القضية 46 من الكتاب الأول[1].

[1] يقدم أقليدس في القضية 46 برهانا عن إنشاء مربع انطلاقا من خط مفروض. أنظر:
EUCLIDE, *les éléments*, op. cit., Liv I. pp. 279 - 282

كما يستعين، في نفس السياق، بمفهوم التوازي كقضية جزئية تمكن من تدعيم المقدمة، للحصول على المستطيلات وعلى المثلّثات كقضايا عامة تستند في بنائها على قضايا جزئية؛ فنرسم انطلاقا من A خطّا(AL) بحيث: (AL) // (BD) و (AL) // (CE) وهو ما يفيد، كما أكد ذلك في القضية 31، بأننا نستطيع أن نرسم من أية نقطة مستقيما وحيدا يوازي مستقيم معطى[1]**؛ ثمّ نمدد خطا من F إلى C(FC)، ومن A إلى D يكون [AD] و [FC]**[2]**.**
<فنستنتج انطلاقا من المعطيات السابقة الواضحة في الشكل أن: >

$B\hat{A}C = \frac{\pi}{2} = B\hat{A}G$ **و** $G\hat{A}H + H\hat{A}C = \pi$

و $G\hat{A}C = \pi$ **و** $B\hat{A}H = \pi$

إذن نحصل: في الاستعانة بالتحديد الرابع[3] **على** $D\hat{B}C = F\hat{B}A = \frac{\pi}{2}$ **، وفي الاستعانة بالأكسيوم الثاني، أو بما يسميها المفاهيم المشتركة**[4] **على** $F\hat{B}C = D\hat{B}A$

---

(1) **تجد هذه القضية امتدادها البرهاني في القضية 31 التي يتحدث من خلالها عن إمكانية رسم من نقطة مستقيما يوازي مستقيم معطى، أو القول وفق ما هو متضمن في المسلمة الخامسة بالنسبة لأي نقطة A خارج مستقيم معطى يوجد مستقيم وحيد يوازي هذا المستقيم.أنظر:**

EUCLIDE, *Les éléments,* Liv. I ,op. cit., pp. 175 - 178, 253 – 254.

(2) **يستعين في هذه القضية، بشكل ضمني، بالتحديد الأول الذي يعلن من خلاله أن النقطة هي ما لا جزء له، وهو ما يتضمن القول إن النقطة هي أصغر عنصر في تشكيل المستقيم. أنظر:**

Ibid., pp. 151 – 152.

(3) **يثير أقليدس، في التحديد الرابع، الحديث عن حد المستقيم كأقصر الأبعاد بين النقط الموجودة عليه. أنظر قوله بتفصيل في:**

Ibid., pp. 154 – 156.

(4) **يتحدث أقليدس في هذه اللحظة عن جانب من أسس ومبادئ الهندسة، ويتعلق الأمر بالمفاهيم المشتركة الواضحة والبينة في ذا ا والتي لا تحتاج إلى برهان لأ ا تدرك بفطرة العقل، كالقول، في المفهوم الثاني، إذا أضيفت أشياء متساوية إلى أشياء متساوية كان الكل متساويا. أنظر:**

Ibid., p. 178.

وبذلك يبني الرياضي اليونانيّ برهانه على ما تمّت البرهنة عليه، أو ما تمّ تحديده والتواطؤ عليه لكي لا ينتاب مسار البرهان أي شك وأي ارتياب دفاعا عن التكامل والتداخل بين القضايا المثارة المشكّلة لسلسلة مترابطة الحلقات، وهو ما يتضح، جليّا، في الخطوة التالية التي يتحدث فيها عن تساوي القطع وعن التوازي كقضايا وجودية تمكّننا من الوقوف على تساوي المساحات. حيث ذهب في البداية إلى القول بما أنّ [BC] = [DB] و[BA] = [FB] و $F\hat{B}C$ = $D\hat{B}A$ و [FC] = [AD] فإنّ المثلّثين (ABD) و (FBC) متساويين، وهي نتيجة تجد امتدادها البرهانيّ، أيضا، في القضية الرابعة التي تتحدث عن تساوي مثلّثين انطلاقا من توفّرهما على ضلعين متساويين وعلى زاويتين متساويتين[1].

هكذا ينفتح أقليدس في مساره البرهانيّ على تكافؤ المساحات كآخر خطوة في مسار تبرير القضية العامة التي شكّلت أساس هذا البرهان، بقوله ليكن المستطيل (BL) ضعف المثلّث(ABD) {$S_{(BL)} = 2S_{(ABD)}$} لأنّ لهما نفس القاعدة [BD] و (BD) // (AL) < حسب ما هو مبرر في القضية 41 [2] > من جهة، كما لدينا، من جهة أخرى، المربع (BG) ضعف المثلّث (FBC)

---

[1] يبني برهانه في القضية الرابعة على عناصر جزئية تتعلق بمفهوم التقايس بين الأضلاع والزوايا، بقوله " إذا تساوا ضلعان من مثلث مع ضلعين من مثلث آخر، وتساوت الزاويتان اللتان تحيط بما الأضلاع المتساوية؛ فإن قاعدة المثلث مساوية لقاعدة المثلث الآخر، ومنه فالمثلثان متساويان ". أنظر برهان أقليدس على هذه القضية في:

Ibid., pp. 200 - 204.

[2] يبرهن أقليدس في هذه القضية عن العلاقة بين مساحة المثلث ومساحة متوازي الأضلاع اللذان يكون لهما نفس القاعدة، بقوله "إذا كان متوازي الأضلاع ومثلث على قاعدة واحدة وفيما بين خطين متوازيين؛ فإن مساحة متوازي الأضلاع ضعف مساحة المثلث ". أنظر:

Ibid., pp.269 - 270.

حسب ما {$S_{(BG)} = 2S_{(BFC)}$} لأنّ لهما نفس القاعدة [FB] و(BF) // (GC)» هو مبرر في القضية 41. ومنه نستنتج، بتطبيق قاعدة تساوي شيئين لشيء واحد أنهما متساويين »، أنّ $S_{(BG)} = S_{(BL)}$ « لأنّ المثلّثين (ABD) و(BFC)، كما تبين سابقا، متساويين »، الأمر الذي يمكننا من تبرير صدق مساحة المربعات المعمولة على أضلاع المثلّث القائم الزاوية، وهو ما يتم فعلا في استعانة الرياضي اليونانيّ بآلية التمثيل لسحب صفة التساوي على الأشكال الهندسية، وبتمديده للخطّان (AE) و (BK) فيكون لدينا $S_{(CL)} = S_{(HC)}$ ومنه $S_{(BDEC)} = S_{(HC)} + S_{(BG)}$ ، لأنّ المربعات(BDEC) و(GABF) و(HACK) رسمت انطلاقا من (BC) و (AB) و (AC). « ومن ثمّة تتحقّق الثلاثية الفيثاغورية في مثلّث قائم الزاوية ومختلف الأضلاع »:

$$BC^2 = AB^2 + AC^2$$

يظهر البرهان الأقليدي، لأول مرة، أنّ ما يستحيل التعبير عنه بالحساب العددي أصبح ممكنا بالبرهان الهندسي الذي يمنحنا انسيابية في التدليل وفي التبرير. بمعنى أنّ البناء الهندسي الأقليدسي يترجم بلغة واضحة أكسيومية ما صعب عن الأعداد التعبير عنه وقوله؛ وقل للدقّة نتمكّن بفضل البرهان الهندسي من تحييد، على الأقلّ، ما شكّل عقبة وأزمة حقيقية في الفكر الرياضي زمن فيثاغورس، ومن تجاوز ما أدى بالمبرهنة وبالثلاثية إلى أن توضع موضع سؤال وشك في قيمتها المعرفية.

فكان لابد، لإنقاذ مبرهنة فيثاغورس والبرهان على صحتها، من الاعتراف بوجود أعداد غير قابلة للقياس، وهو الاعتراف الذي يؤدي إلى ترك التصور الميتافيزيقي القائل إن العالم عدد ونبقي على دينامية التفكير الرياضي، أي أننا سنعمل على ترك الفرضية الميتافيزيقية القائلة إنّ أصل العالم عدد، أو أنّ العالم عدد ونبقي على فرضية دينامية التفكير الرياضي، حيث تضمن لنا

هذه الانسيابية أن لا نقع في التناقض لأنّ طبيعة التفكير الرياضي أساسا هي طبيعة منطقية تعتمد على عدم التناقض، مع العلم أننا لا نمتلك أية ضمانة لكي لا نقع في التناقض، فمثلا إذا لم نقبل بوجود الجذر التربيعي (الأعداد اللاعقلية) ستقع مبرهنة فيتاغورس في تناقض وسينهار بناؤه الرياضي، فمن غير الممكن الحفاظ على هذه المبرهنة إذا انطلقنا من نفس المقدمات التي ننطلق منها في الفلسفة الفيثاغورية القائمة على أساس التفكير الرياضي. وبذلك نقر، على وجه العموم، بعدم وجود تناقض بين التفكير الفيثاغوري أو مبرهنة فيثاغورس والدينامية الرياضية، بالرغم من أنّ جميع أشكال التفكير معرضة للوقوع في التناقض.

3 ـ البعـد الابستمولوجـي فـي البرهـان الهيثمـي

هكذا سنعمل، بالنظر إلى المأزق النظري الذي أوقعتنا فيه مبرهنة فيثاغورس، على محاولة إبراز دور البرهان كما تمّ مع أقليدس وعرف امتداده الرياضي مع ابن الهيثم وغيره، كآلية استدلالية يتم بمقتضاها إثبات صدق قضية انطلاقا من قضية أخرى دون أن نطلب منها إحالة على الواقع أو ارتباطا بالواقع أو قول الواقع، لأنّ البرهان إجراء طبيعي في الممارسة الرياضية للإثبات أو للتحقّق من قضية موضوع البرهان، فتكون القضية المبرهن عليها نتيجة بينما تعتبر القضايا المساعدة في التحقّق وفي البرهان بمثابة مقدمات أو مبادئ الاستدلال قد تكون كلّية ـ عامة، وقد تكون جزئية معينة، حيث يتم إقحام في البناء البرهانيّ معطيات مبررة ومبرهن عليها سابقا تصبح، بمقتضى ذلك، مبادئ وافتراضات يقينية تساعد في الإجابة عن المسائل المعروضة

للبرهان[1]، مما يمكن من امتداد البناء البرهانيّ ومن انفتاح وامتداد أفقه النظري.

يلعب البرهان الرياضي، بهذا المعنى، نفس الدور الذي تلعبه آليات الاستدلال في حياتنا اليومية في إثبات أو في الدفاع عن أرائنا وقضايانا، وبالضبط في التدليل وفي تقوية البناء الرياضي، ومن ثمّة في تجذير انسيابية التفكير الرياضي باعتباره نموذجا للتفكير العقلاني، مما يجعلنا نتجاوز المأزق النظري والورطة الفكرية التي ظلّت حاضرة في الفكر زمن فيثاغورس. فتم التعامل مع الأعداد اللامعقولة خاصة في نظرية الجبر مع الخوارزمي[2]، وفي

---

(1) بمعنى أننا نصل إلى قضية انطلاقا من قضايا أخرى تشكل قواعد أو مبادئ أو مقدمات البرهان، وهي بدورها قضايا مبرهن عليها انطلاقا من قضايا أساسية أخرى. على أساس أن القضية المبرهن عليها تصبح بدورها قضية أساسية توظف في براهين أخرى كمقدمة، أو كمنطلق البرهان؛ وهي في كل الحالات صادقة ما دامت المنطلقات صحيحة ولا ينتابها الشك واللايقين. أنظر في هذا السياق قول أرسطو عن طبيعة مبادئ البرهان باعتبارها قضايا واضحة في ذاتها وضرورية لا تحتاج إلى برهان:

ARISTOTE, *ORGANON :Les seconds analytiques*, op. cit., pp. 49 – 52.

(2) لقد تمكن العلماء العرب، في تعاملهم مع الأعداد اللامعقولة بنفس ميكانيزمات الأعداد الحقيقية، من تجاوز مشكلة الجذر التربيعي، سواء بالحساب العددي التقريبي لهذه الجذور، خاصة في نظرية الجبر مع الخوارزمي والخيام وابن منعم وابن البنا وغيرهم، أو بالبرهان الهندسي كما هو مبين لدى ابن الهيثم دون أن ننسى العمل الجميل للكاشي الذي قدم صيغة رياضية عامة تصبح من خلالها مبرهنة فيثاغورس مجرد حالة خاصة؛ كل ذلك تم دون الخروج عن الأفق الفيثاغوري - الأقليدي، أي دون التنازل والخروج عن التصور الرياضي السائد في الهندسة وفي الحساب مع حضور إشكالات تصحح بعض العيوب، أو توسع وتضيف بعض المعطيات الجديدة إلى النسق الرياضي القائم، حيث لم يتم تبرير رياضيا ثم فلسفيا وجود الأعداد اللامعقولة إلا مع ديدكند سنة (1872) وكانطور.

الأعمال الرياضية لابن الهيثم الذي قدم في شكوكه على أقليدس استدلالا رياضيا دقيقا يتكئ على البرهان كآلية دقيقة ويقينية تمكّننا من إثارة إشكالات تصحح بعض العيوب وتعمل على توسيع وإضافة بعض المعطيات الجديدة إلى النسق الرياضي دون الخروج منه، وهو ما يتضح جليا في طبيعة البرهان الذي يقدمه ابن الهيثم على الجذر التربيعي والذي تعامل مع الحالة الخاصة التي تخرج مبرهنة فيثاغورس باعتبارها عنصرا لا يتجزأ من القضية العامة؛ الأمر الذي سنعمل على مقاربته وإثارته متوخين إبراز أهمّية البرهان وقوته الاستدلالية التي تمكّننا من استنتاج ومن استخراج ا هول انطلاقا من المعلوم، وذلك باللجوء إلى مجموعة من الآليات الاستدلالية كإجراءات يستدعيها التفكير البرهانيّ في الوصول إلى المطلوب، حيث سيصبح البرهان مع صاحب الشكوك سيرورة معرفية بنائية تمكّننا من الوصول إلى قضية علمية مجهولة انطلاقا من قضية علمية معلومة، وهو ما ابتدأ به ابن الهيثم قوله بحديثه عن دلالة القضية العلمية. فعلى ماذا تدلّ القضية العلمية؟

تفيد القضية العلمية لدى القدماء ومنهم ابن الهيثم أنها قضية صادقة صدقا مطلقا لأنها تنبني على مقدمات برهانية يقينية يلزم عنها، بلغة أرسطية، نتيجة يقينية؛ كما أنّ الحقيقة العلمية - الرياضية ذات بناء نسقي يستجيب لمبدأ عدم التناقض، أي أننا لا نجد داخل البناء النظري قضية(p) ونقيضها($\neg p$)، الأمر الذي عمل على إبرازه والوقوف عليه في شكوكه محاولا إثارة ما يكتنف البرهان الأقليدي من صعوبات، أو من مفارقات كما هو مبين في القضية الأولى من الكتاب الأول، أو العمل على تجاوز النقص الذي يكتنف برهان أقليدس، كما هو مبين في القضية موضوع عملنا في هذه الورقة. فما هو الاختلاف بين البرهان الأقليدي والبرهان الهيثمي؟

يقترح ابن الهيثم برهانا آخر، غير الذي قدمه أقليدس، في إطار يتجاوز به ما يكتنف القضية 47 من نقص ويرفع عنها اللبس والغموض، فكان من الضروري أن يقف على الحالة الخاصة، التي شكّلت مشكلة للحالة العامة ووضعتها موضع تساؤل وشك، ببرهان يهدف إلى تأكيد سلامة البناء النظري الرياضي للقضية؛ فلم يقدم، في هذا السياق، تصورا جديدا أو مبرهنة جديدة بل عمل، بفضل برهانه الرياضي، على تقديم استدلال ينفتح على ما تتضمنه المبرهنة من جوانب مظلمة ومحرجة للنسق الرياضي، خصوصا وأننا لم نتعرف بعد عن طبيعة الأعداد اللاعقلية وعن بعدها الأنطولوجي، ما دامت القضايا الرياضية قضايا مرنة تحتمل براهين متعددة للتدليل على قضاياها ولتقوية بنائها، وهذا التعدد هو ما يسمح بإمكانية الانفتاح على أبعاد جديدة غير معلن عنها في القضية، أو لم يتم التعبير عنها بشكل صريح، أو أنّ القضية تحتمل أسئلة واعتراضات متعددة ومتباينة أحيانا، مما يمدد آفاقها ويفتح إمكانات جديدة تبرز أنّ الاعتراض ليس عن القضية ذا ا، بل عن البعد الأنطولوجي والميتافيزيقي الذي تحيل عليه، مثلما رأينا مع فيثاغورس الذي وصل وربط فكره الرياضي بتصوره للعالم، فكان من اللازم أن يوجد شرخ بين الاتجاهين الممثّلين للتصورين:

ينبني التصور الأول على الدينامية وعلى التطور، بينما يتأسس التصور الثاني على الثبات وعلى الأزلية، وهو الربط الذي لا يحضر في البناء الرياضي الهيثمي، لأنّ الأطر التي تحكم تصوره للعالم تبقى منفصلة تماما عن البناء الرياضي الذي يبقى في مضمونه إبداع وإنتاج إنسانيّ، ولا يمكن أن يشكّل أصلا للعالم أو أساسا له، الأمر الذي يسمح بإمكانية تجاوز المأزق النظري وتوفير المعطيات النظرية لإثبات، لاحقا، الوجود الفعلي الأنطولوجي للأعداد اللاعقلية - اللامتناهية.

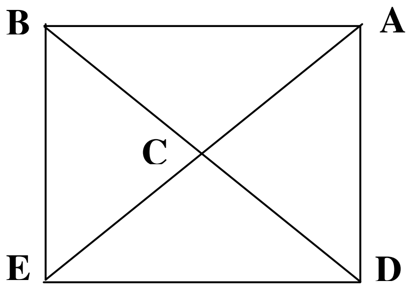
هكذا يقترح ابن الهيثم برهانين يبرزان حالتين مختلفتين تجيبان عن نفس المبرهنة الأولى، وهي الحالة الخاصة التي نطلّ بفضلها على جانب شكل أزمة في الفكر الرياضي، والتي لا ترد لدى أقليدس في القضية 47 الكتاب الأول من الأصول. أما الحالة الثانية فترد لديه، لكن يقدمها ابن الهيثم ببرهان أكثر انسيابية ودينامية لأنه ينبني على اختيارات متنوعة ومغايرة، بالرغم من دفاعه عن ما قدم أقليدس في هذه القضية واعتبارها قضية علمية لا ينتا ا الشك أو اللايقين، بينما تحتمل برهانا آخر وتفتحنا على إمكانية جديدة يتم بموجبها التعامل بنفس البعد البرهانيّ الأكسيومي في حالة وجود مثلث قائم الزاوية ومتساوي الساقين، وهو ما يعرضه في برهانه الذي يود من خلاله، بشكل ضمني، التأكيد على الثلاثية الفيثاغورية في الحالتين معا، كمحاولة لنفض الغبار عن الحالة الخاصة التي شكّلت خيبة أمل وحرج لفيثاغورس ولمدرسته، مستندا في خطوته على آليات استدلالية (الاستنباط، الاستقراء، التمثيل...) كإجراءات يوظّفها الذهن في تعقّل موضوعه وفي النظر إليه من كلّ الزوايا.

سنتتبع عرض ابن الهيثم حتى نتبين عن كثب وندرك سعيه في تقديم برهان دقيق يعمل على تقليب كلّ جوانب القضية المتعلّقة بمثلّث قائم الزاوية بقوله:

إذا كان المثلّث (ABC) قائم الزاوية في C فإنّ $AB^2 = AC^2 + BC^2$

يقف ابن الهيثم، للبرهان على هذه القضية، على بعض المعطيات كقضايا أساسية تشكّل منطلق البرهان وتساعد في ديناميته، ويستعين على غرار أقليدس بإجراءات أخرى تضفي، كما قلنا سابقا، بعدا أكسيوميا على البرهان، كالحديث عن مفاهيم المساحة والقياس والتوازي والتعامد والتقاطع

والزاوية...إلخ. فيطلب منا أن نرسم مربعا(ABED) **انطلاقا من** [AB]**، بحيث نكون أمام حالتين مختلفتين:** AC = CB **أو** AC ≠ CB.



في **حالة مثلّث** (ABC) **قائم الزاوية ومتساوي الساقين**(AC = CB) **يكون لدينا:**

$B\hat{A}C = A\hat{B}C = \frac{\pi}{4} = 45°$ **مع أنّ** (AC) **و**(BC) **قطران للمربع** (ABED)([1])**، فهما(نصف قائمة وقطر المربع) قضيتان كلّيتان تشكّلان منطلق هذه الحالة الخاصة ومقدمة للبرهان عليها، وهو ما يمنحنا إمكانية المرور بكيفية يقينية إلى محتوى معرفيّ آخر، يتعلّق الأمر بقضايا جزئية تلخص لنا تساوي المثلّثات، ومنها نصل إلى نتيجة مثبتة أكسيوميا تعلن، بشكل غير صريح، عن تحقّق الثلاثية الفيثاغورية في مثلّث قائم زاوية ومتساوي الساقين باعتباره حالّة خاصة من المثلّث القائم الزاوية، بقوله:**

---

(1) **لقد قدم أقليدس في القضية** 43 **برهانا دقيقا عن قطر متوازي الأضلاع بقوله " بما أن القطر الواحد يقسم المربع إلى نصفين متقايسين، فإن القطران يقسمان المربع إلى أربع مثلثات متقايسة". أنظر في هذا الصدد:**

EUCLIDE, *Les éléments,* Liv. I ,op. cit., pp. 273 – 274.

"فإذا أخرجا على استقامة أسهما إلى نقطتي هـ و د وقسما المربع بأربع مثلّثات متساويات، ويكون كلّ اثنين منها هو مربع أحد الضلعين، فيكون مربع اهـ د ب مساويا لمربعي ضلعي اج و ج ب"[(1)].

يمكننا ترجمة هذا القول، إلى لغة رياضية معاصرة، بالصيغة التالية:

(AD) و (BE) قطران المربع (ABED)، يكون لدينا< القضية 37 > [(2)]:

$BC^2 = AC^2 = (ABC) + (ACD) = (ABC) + (ACD) = (ABC) + (DCE) = (ABC) + (ECB)$

ومنه نحصل على النتيجة المطلوبة: $S_{(ABDE)} < = AB^2 > = AC^2 + BC^2$ التي توصلنا إليها ليس ببرهان استنباطي محض، أو بالاستقراء فحسب...الخ، بل يتضمن البرهان الهيثمي في هذه الحالة آليات تتشابك فيما بينها وتتكامل للتدليل على الثلاثية الفيثاغورية؛ فيتجلّى الإجراء الاستنباطي في المقدمات(مفهوم المربع) التي ينطلق منها كمبدأ عام يتضمن النتيجة كمعطى جزئي يعبر نظريا عن مساحة المربع، بينما يمكن الإشارة إلى حضور الاستقراء كإجراء في البرهان الهيثمي، وعلى غرار أقليدس، بكون كلّ القضايا التي ينطلق منها هي حالات خاصة تمّ البرهان عليها سابقا لتصبح بدورها مقدمة لهذا البرهان، في حين يبرز التمثيل كأداة علمية تمكّننا من سحب صفة عنصر على عنصر آخر، فالصفة التي للمثلّث (ABC) هي نفسها لباقي المثلّثات الموجودة داخل المربع، لأنها متقايسة فيما بينها بفعل اشتراكها في الأضلاع

---

(1) ابن الهيثم، في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، المرجع السابق، ص.153.

(2) يشير ابن الهيثم إلى أن القضية 37 تتحدث عن تساوي المثلثات التي تكون على قاعدة واحدة وفي جهة واحدة وخطوط قاعدا ا متوازية، وهي قضية تجد امتداها البرهاني في القضية 35. أنظر: المرجع السابق، ص. 149.

وفي الزوايا، فمثلا لو أخذنا المثلّثان (ABC) و(BCE) سنجد لهما ضلع مشترك [BC] و [BE] = [AB] وكذلك الزوايا متساوية...إلخ من أوجه الاشتراك، مما يجعلنا نسحب عليهما صفة التساوي والتقايس.

وبذلك يمكن التأكيد أنّ الاستدلال الرياضي ليس استنباطيا محضا، لا يضيف شيئا جديدا إلى المعرفة التي لدينا لأنّ نتائجه وخلاصاته مجرد تحصيل حاصل، بل بالنظر إلى طبيعة الاستدلال الرياضي الذي يتسم بالمرونة وبالانسيابية فإنه يوظّف آليات متعددة توظّف في تفردها، أو في تكاملها بحسب القضية المراد التدليل عليها، حيث لا تشكّل آليات الاستدلال، في هذا السياق، جزرا مستقلّة الواحدة عن الأخرى، بل الواحدة منها تملأ الفراغ والنقص الذي قد يعتري الأخرى بصيغة تكاملية مثمرة ومنتجة، بالرغم من اختلاف دور كلّ منها بحسب ا ال العلمي الذي توظّف فيه.

يظهر البرهان الهندسي لابن الهيثم إمكانية تجاوز المأزق النظري للحساب العددي الذي عجز عن الامتداد بالأعداد الصماء إلى مجال الأعداد الطبيعية، أو بالتعبير عن الأبعاد بأعداد صماء غير منطوقة، وهو ما أصبح ممكنا بالبرهان الهندسي الذي يمنحنا انسيابية في التدليل وفي التبرير. بمعنى، أنّ البناء الهندسي عموما يترجم بلغة واضحة ما صعب عن الأعداد التعبير عنه وقوله، مثلما هو واضح في برهان الحالة الخاصة.

كما يعرض في برهانه، على القضية 47، الحالة العامة التي تضعنا أمام مثلّث قائم الزاوية ومختلف الأضلاع لكن ببرهان يختلف في مساره واختياراته عن البرهان الأقليدي، ولا سيما في استعانته بمفاهيم التقاطع والتعامد والتوازي التي تبدو لنا كمعطيات جزئية، تمكّن المستدلّ من تقوية منطلقاته ومن سحب صفة محددة على معطى جزئي آخر (تساوي الزوايا

والأطوال...)، كما تمكّن من تبسيط مسار البرهان ومن تقويته، وهو ما سيتبين لنا بترجمة ما عرضه ابن الهيثم في هذه الحالة:

نفترض في حالــة AC ≠ BC **أن يكون** BC > AC **مع تمديد الخط** (AC) **حتى يقطع** (DE) **في النقطة** H **لأن** $B\hat{A}C > \frac{\pi}{4} = 45$ **؛ ثمّ ليكن** (BC) ⊥(BL) **و** (EL) ⊥(BL) **ونمدد الخط** (LE) **بحيث:**

(LE) ∩ (AC)= { K } **و** $B\hat{L}E = L\hat{B}C = \frac{\pi}{2}$ **مع** (EL) // (BL)

يكون لدينا $B\hat{E}L = B\hat{A}C = E\hat{B}C$ **و** $E\hat{B}L = A\hat{B}C$ **لأن** $E\hat{B}L + E\hat{B}C = A\hat{B}C + E\hat{B}C = \frac{\pi}{2}$، **مما يؤكّد أننا هنا أمام قضايا وجودية جزئية تشكّل منطلقا للبرهان الهيثمي في هذه الحالة العامة، وتدفعنا إلى استخلاص بعض النتائج العامة المبررة في قضايا سابقة أو تشكّل عنصرا متضمنا فيما يشكّل أساس البناء الهندسي**[1]**، كالقول إنّ التعامد بين مستقيمين يشكّل زاوية قائمة وكلّ مستقيم يوازي أحدهما فإنه عمودي على الآخر، وهو ما يمكننا من رسم مربع انسجاما مع القضية العامة القائلة إنّ مساحة المربع تساوي مربع ضلع من أضلاعه، حيث يقول:**

---

[1] **نقصد بأسس الهندسة التعديدات والأكسيومات والمسلمات كما هو مبين في بداية الكتاب الأول من الأصول لأقليدس، والتي تشكل منطلقا في البرهان على القضايا الرياضية، حيث تبقى مسألة تعامد مستقيمين وكل مستقيم يوازي أحدهما فإنه يوازي الآخر عنصرا متضمنا في المسلمة الخامسة من مسلمات أقليدس، والقائلة" إذا قطع مستقيم مستقيمين آخرين، بحيث يحدث التقاطع زاويتين داخلتين أقل من قائمتين، فإن المستقيمين المذكورين يتقاطعان أو أن امتدادهما يتلاقى في نقطة واحدة ". أنظر:**

EUCLIDE, *Les éléments,* op. cit., pp. 175 – 178.

"نخرج من نقطة ب عمودا على ب ج وليكن ب ل، ونخرج من نقطة ح عمودا على خطّ ب ل وليكن ه ل، ونخرج خطّا ج ح ـ ل ه على استقامة وليلتقيا على نقطة ك، فلأنّ ه ل مواز لـ ب ج تكون زاوية ب ه ل مثل زاوية ه ب ج...فمثلث ه ب ل مثل مثلث اب ج وضلع ب ل مثل ضلع ب ج... ولأن ب ل مواز لـ ج ك تكون زاوية ك قائمة ويكون مربع ج ك ل ب هو مربع خط ب ج "[1].

وهو ما نستطيع أن نعبر عنه بالصيغة التالية:

بما أن $(CK) // (BL)$ فإن $\hat{K} = \frac{\pi}{2}$ ويكون من ثمّة $S_{(CKLB)} = BC^2$ لأنّ $(CKLB)$ مربع؛ وهو نفس الإجراء الذي يلتجأ إليه في البحث عن قيمة AC^2، مع توظيفه هذه المرة لمفهوم الانتماء وتساوي القطع كعناصر مساعدة في البناء، بقوله:

" نفصل من خطّ ج ب خطّ ج م مثل خطّ ج ا، ويخرج من نقطة م عمودا على خطّ ب ج وليكن م ز، ونخرج من نقطة ا عمودا على خطّ ا ج وليكن ا ز؛ فيكون مربع ا ج م ز هو مربع خطّ ا ج "[2].

نترجم هذا القول بالصيغة التالية:

لتكن $M \in (CB)$ مع أنّ:

$[MC] < [MB]$ و$[CA] = [CM]$ و$(BC) \perp (MZ)$ و$(AC) \perp (AZ)$

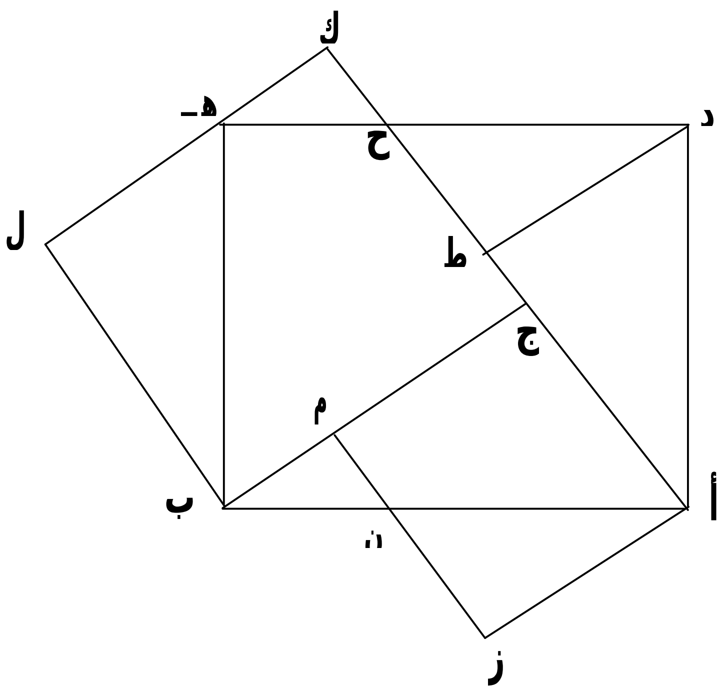
فيكون $S_{(AC\,MZ)} = AC^2$

---

[1] ابن الهيثم، في حل شكوك كتاب أقليدس في الأصول وشرح معانيه، المرجع السابق، ص. 154.

[2] المرجع السابق.

لكنها نتيجة غير كافية وغير دقيقة لتحقيق الثلاثية الفيثاغورية وللتدليل عليها ببرهان أكثر دقّة، مما تطلب من ابن الهيثم الاستفاضة في تحليل المعطيات انطلاقا من افتراضات قائمة على حدس هندسي دقيق ينير مسار البرهان ويتكئ على قضايا عامة، كتساوي المثلّثات والزوايا والمساحات، لتساهم في بلورة معطيات جزئية ستكون بوابتنا نحو تحقيق الثلاثية الفيثاغورية. بمعنى، أنّ صاحب الشكوك لم يضف النتيجة الحالية، نظرا لنقصها، إلى النتيجة السابقة لإثبات القضية العامة المتعلّقة بحساب مربع وتر مثلّث قائم زاوية، بل يعمد إلى تقديم صيغة أكسيومية، أكثر صرامة، تستعين بآليات الاستنباط والاستقراء والتمثيل، كإجراءات عملية تثبت نظريا، أي هندسيا، مفهوم القياس بإثارته الحديث، في هذه اللحظة، عن مساحة المثلّث ومساحة شبه المنحرف لاقتطاع بعض المثلّثات المتقايسة، والتي ستشكّل مجتمعة مع شبه المنحرف قاعدة لإثبات الثلاثية المطلوب البرهنة عليها، باستناده في هذا المسار الثاني من البرهان على قاعدة التعامد بقوله "نخرج من نقطة د عمود دط < فيكون عموديا على اك >". وهو ما يعمل على تمثيله مبيانيا بالشكل التالي الذي يتضمن كلّ المعطيات السابقة:



ومنه نصل بالتدريج إلى نتائج ترسم أربع مستويات متداخلة ومتكاملة فيما بينها: تختزل ثلاثا منها خلاصات مسار البرهان، أما الرابعة فهي تكامل المستويات السابقة وانصهارها في قضية واحدة تعلن عن تحقّق الثلاثية الفيثاغورية في مكان أقليدي ثنائي الأبعاد، وينبني على مفاهيم النقطة والخطّ والشكل...الخ.

يتمثّل المستوى الأول في تساوي الزوايا انطلاقا من أنّ مجموعها يعطينا زاوية قائمة، وهو ما يجد تبريره في قضية عامة تشكّل في هذا البناء دعامة أساسية ومركزية تمّت البرهنة عليها سابقا، كقولنا في مثلّث قائم الزاوية فإنّ مجموع الزاويتين المتبقيتين تساوي قائمة، مما يمكن من ترجمة قول ابن الهيثم بالصيغة التالية:

$$A\hat{D}I = B\hat{A}C \text{ لأن } A\hat{D}I + D\hat{A}I = B\hat{A}C + D\hat{A}I = \frac{\pi}{2}$$

$$D\hat{A}I = A\hat{B}C \text{ لأن } D\hat{A}I + B\hat{A}C = A\hat{B}C + B\hat{A}C = \frac{\pi}{2}$$

وهي نتيجة تمهد القول للانتقال إلى المستوى الثاني الذي يثبت من خلاله تساوي المثلّثين القائمي الزاوية (ABC) و (ADI)، وفق ما عبر عنه بقوله: " وخطّ ا د مثل خطّ ا ب، فمثلّث ادط مثل مثلث ا ب ج "[1]، نظرا لأنهما يتوفّران على ضلعين متساويين وزاوية قائمة كقضية متضمنة في عبارته بالنظر إلى ما ارتكز عليه في السابق، ومما هو ممثّل ومبين في الشكل؛ وهي نفس الطريقة التي يلتجأ إليها في الوقوف على مثلّثين آخرين متساويين، هما (AZN) و (DIH) باعتبارهما يشتركان في تساوي ضلعي ([AC] = [DI]) وفي توفّر كلّ واحد منهما على زاوية قائمة ($\hat{I} = \hat{Z} = \frac{\pi}{2}$)، الأمر

---

[1] المرجع السابق.

الذي يفيد، بناء على هذه المعطيات، أنّ (EBL) = (ABC) **و** (EBL) = (ADI) **و**$I\widehat{D}H = Z\widehat{A}B$ **لأن:**

$$Z\widehat{A}B + B\widehat{A}C = Z\widehat{A}B + A\widehat{D}I = \frac{\pi}{2}$$

$$I\widehat{D}H + B\widehat{A}C = I\widehat{D}H + A\widehat{D}I = \quad \text{و} \quad \hat{I} = \hat{Z} = \frac{\pi}{2}$$

ليبقى أمامه في المستوى الثالث، بعدما أثبت تساوي المثلّثات والزوايا، البحث عن القياس الهندسي للضلعين المحاذيين للوتر في المثلّث القائم الزاوية (ABC) **والمطلوب تحديدهما حتى نستطيع إيجاد الوتر، وهو ما تطلب منه إقحام مفهوم المنحرف إلى جانب المثلّث لإيجاد قياس الضلعين اللذين سيكونان منطلقا لتبرير القضية المطلوبة، حيث يكون المستوى الثاني مقدمة حاضرة بقوة في المستوى الثالث الذي ينطلق فيه من تساوي الأضلاع والزوايا بقوله:**

" وأيضا فإنّ ج ب مثل ك ل و ج م مثل ه ل، فيبقى ك ه مثل م ب، وزاوية ك ح ه مثل زاوية ا ح د المساوية لزاوية ب ا ج المساوية لزاوية م ن ب؛ وكلّ واحدة من زاوية ك ـ م قائمة، فزاوية ح ه ك مثل زاوية ن ب م، فمثلّث ح ك ه مثل مثلّث ن م ب؛ فمثلّث د ط ح مع منحرف ا ج م ن هو مربع ضلع ا ج، ومثلّث ا د ط مع مثلّث ب ن م مع منحرف ب ج ح ه هو مربع ضلع ب ج ".(1)

يمكن تحليله بلغة رياضية كما يلي:

[KL] = [CB] **و** [EL] = [CM]**، فيبقى لدينا** [MB] = [KE] **و** $K\widehat{H}E = A\widehat{H}D$ **مع أنّ:**

---

(1) **المرجع السابق، ص.** 155.

$A\hat{H}D = B\hat{A}C = M\hat{N}B$ و $\hat{K} = \hat{M} = \frac{\pi}{2}$، إذن:

$H\hat{E}K = N\hat{B}M$ و $(HKE) = (NMB)$ ومنه: $S_{(DIH)} + S_{(ACMN)} = AC^2$

و $S_{(ADI)} + S_{(BNM)} + S_{(BCHE)} = BC^2$

الأمر الذي يضعنا من خلال هذه المستويات أمام قضايا وجودية، لأنها قضايا جزئية تستمد صدقها من مدى تطابقها مع العالم الخارجي، والذي تعبر عنه الرياضيات بلغة تجريدية تسمح، لنا، بالمرور في الاستدلال الرياضي من محتوى معرفيّ معطى إلى محتوى معرفيّ جديد بكلّ انسيابية وسلاسة وفق سلسلة مترابطة الحلقات، تتكئ على آليات الاستدلال كإجراءات ضرورية في الربط بين القضايا وفي تبرير الانتقال من لحظة إلى لحظة أخرى، مثلما هو بين في المستوى الرابع الذي نثبت من خلاله القضية العامة كخلاصة لمسار البرهان، وفق العبارة الرياضية التالية:

$$S_{(ADI)} + S_{(BNM)} + S_{(BCHE)} + S_{(DIH)} + S_{(ACMN)} <= AB^2 = S_{(ADEB)}> = AC^2 + BC^2$$

وهي نتيجة تجد تبريرها وتحقّقها في القضايا السابقة المرتبطة فيما بينها ارتباطا منطقيا صارما، يستحيل معه الاستغناء عن لحظة من لحظات البناء الاستدلاليّ الذي يظلّ، في عموميته، سيرورة معرفية تعلن في بنائها عن تراكمات نظرية تمهد لإنتاج المطلوب، أو لاستنتاج ا هول كقضية عامة تستند في مسارها البرهانيّ على قضايا جزئية يمكن تمثيلها مبيانيا والإحالة عليها والتحقّق منها في ارتباطها بالواقع، مما جعل الاستدلال الرياضي لدى ابن الهيثم يأخذ بعين الاعتبار معطيين اثنين:

يتجلّى أولهما في إبراز القصور والنقص النظري الذي يعتري البرهان الأقليدي، وهو ما يتجلّى في غياب الحديث عن الحالة الخاصة التي شكّلت أول أزمة في تاريخ الرياضيات، والمتعلّقة بمثلث قائم الزاوية ومتساوي

الساقين. بينما يبرز المعطى الثاني في تركيز البرهان الهيثمي على معطيات، قضايا رياضية، ظلّت خارج رؤية أقليدس في استدلاله الرياضي؛ الأمر الذي مكّن صاحب الشكوك من بلورة مسار برهانيّ برؤية أشمل منفتحة على تلك القضايا المهملة، كعناصر مساعدة تمكّن من تفسير نتائج البناء البرهانيّ وتضعنا أمام برهان جديد يشكّل امتدادا نظريا للبرهان الأقليدي. على أساس أنّ الاقتراح الهيثمي يسعى إلى أن يكون أكثر شمولية، لأنه يستحضر بالدرجة الأولى العناصر المهملة في البناء القديم، ونتحول من ثمّة تدريجيا إلى قراءات نظرية أعم، من السابق، توفّر الشروط النظرية لتقديم إجابات مختلفة نوعيا عن ما كان سائدا، وهو ما سيتم مع ديدكند وكانطور خلال القرن التاسع عشر للميلاد.

هكذا تعد الخطوة التي قدمها ابن الهيثم إمكانية جديدة يمكن تطبيقها على نوع آخر من الشكل المثلّثي وليست مجرد حالة خاصة قد تؤكّد أو تنفي الحالة العامة، بل إنّ الحالة العامة قضية أكسيومية تتحقّق في براهين متعددة مع الإبقاء على مرونة البرهان باعتباره آلية تسمح بالانفتاح على قضايا لا مفكّر فيها، أو غير معلنة؛ فليس للبرهان نمط عام يستخدم في الإجابة عن كلّ القضايا المثارة بنفس الصيغة، بل على النقيض من ذلك ينسجم البرهان مع طبيعة القضية التي يتناولها باستدعائه لآليات أخرى مساعدة تعمل على تقوية بنائه، كالتمثيل والتحليل والتركيب...، وغيرها من الآليات التي تمنح للبرهان الرياضي قوته وصرامته.

يتميز البرهان الهندسي الهيثمي، بهذا المعنى، في كونه يمنحنا المفاتيح الرياضية في قراءة مبرهنة فيثاغورس والكشف عن جوانبها المظلمة التي أوقعتنا في مأزق نظري، كما لا يتحدث في برهانه عن قابلية القياس الجبرية للأضلاع

المراد قياسها، بل يتعامل مع المسألة بأكسيومية تعلن بشكل صريح عن إمكانية التعبير عن هذه القياسات الجبرية بأعداد ليست معقولة أو حقيقية تنتمي إلى فئة الأعداد الحقيقية فقط، بل أعداد تترجم المأزق النظري الفيثاغوري الذي لا يمكن الخروج منه إلا ببرهان أكسيومي يتخلّى عن الفرضيات الميتافيزيقية ويبقي على المبرهنة الرياضية، وهو ما ساهم بشكل بارز في تطور الرياضيات وفي تشكيل تقاليد علمية امتدت من أقليدس إلى الرياضيات المعاصرة.

يمكن، في هذه الحالة، أن نترجم برهان ابن الهيثم ونغنيه ببعد جبري لم يثره، أو لم يستحضره بالتعبير عن الأعداد اللاعقلية في ارتباطها بمفهوم القياس كمفهوم هندسي مستقل عن مفهوم العدد، أي ربط مفهوم البعد بالعدد وهي المسألة التي تثير صعوبة في تحديد العدد الأصم وفي التعبير عنه هندسيا، مما يجعلنا نصمت ونشعر بالضعف أمام هول وخطورة هذه الواقعة لأننا لا نعرف الأعداد الصماء غير المنطّقة، أو ما يعرف بالأعداد اللاعقلية، كما لا نستطيع أن نسحب عليها خصائص الأعداد الصحيحة الطبيعية، الأمر الذي جعل الرياضيين، بعد فيثاغورس، ينكبون على حساب هذا الجذر بالتقريب، وهو ما نعثر عليه في النصوص الرياضية القديمة لدى العلماء العرب الذين عرضوا هذه الحالة الخاصة المتعلّقة بتقنية استخراج الجذر التربيعي في سياقات متنوعة، منها مثلا حلّ معادلات خوارزمية بمجهول واحد وحساب جذور الأعداد غير ا ذورة...إلخ. حيث يمكن استحضار أسماء كثيرة من المشرق ومن الغرب الإسلاميين أبدعت في هذا ا ال، وهو ما لا يمكننا حصره في هذه الورقة ونكتفي بما قدمناه إلى الآن، ولا سيما في الوقوف على الخطوة الأكسيومية التي قام ا أبو الحسن بن الهيثم مجسدا من خلالها تقليدا علميا عرفه الفضاء الثقافيّ العربي الإسلامي، ومبرزا لنمو معرفيّ مطّرد سيكتمل مع

رياضيين آخرين(ابن منعم، ابن البنا...) خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين[1].

وبذلك تمّ حلّ مسألة الجذر التربيعي، لدى العلماء العرب، دون مركّب نقص وبانطلاقات جديدة، سواء ببرهان حسابي يقترب أكثر نحو تدقيق العدد الأصم، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بلغة معاصرة حساب التقريبات، أو ببرهان هندسي دقيق نتجاوز معه بلغة أكسيومية مشكّلة الجذر التربيعي، أي تمّ التعامل مع الأعداد اللاجذرية بنفس البعد الأكسيومي البرهانيّ كالأعداد الجذرية، لكن مع الابتعاد عن البعد الميتافيزيقي المؤطّر لتصور فيثاغورس. لأنّ التصور العام الذي يحكم نظرة العلماء العرب للكون ولذا لم يختلف تماما عن التصور الميثافيزيقي الفيثاغوري، مما سمح بإمكانية التعامل مع هذه الكائنات الجديدة وإقحامها في البناء الرياضي دون خوف أو قلق.

---

(1) **سنقتصر في هذه الإحالة على نموذج ابن منعم (المتوفى 1228) في استخراج الجذر التربيعي لعدد غير مجذور، وهي العملية التي تتم بالتقريب حيث يقول: " إعلم أن عددا كثيرا من الأعداد الطبيعية ليس لها جذر؛ فإن العشرة ليس لها جذر، ولو كان لها جذر للزم أن يكون أكثر من ثلاثة وأقل من أربعة، وليس بين الثلاثة والأربعة عدد صحيح ". يمكن ترجمة هذا القول كما يلي:**

ليكن $x \in IN$ **عدد غير مجذور، بحيث** $a < \sqrt{x} < b$ **إذن** $\sqrt{x} = a + \frac{p}{q} = b - \frac{p}{q}$ **لأنه لا يوجد عدد صحيح يعبر عن** $\sqrt{x}$**، وهو ما دفع بابن منعم إلى تقديمه لمثال** $\sqrt{10}$ **يبرز من خلاله البعد التقريبي في حساب الأعداد غير المجذورة. أنظر:**

ابن منعم، فقه الحساب لأبي جعفر بن منعم العبدري المتوفى بمراكش (المتوفى سنة 626هـ/1228م)، تقديم إدريس لمرابط، دار الأمان للطباعة والنشر، الرباط 2005، صص. 343 - 346.

لقد أدى إقحام الأعداد الصماء في البناء الرياضي وفي تمثيل كلّ بعد هندسي بعدد، إلى محاولة المزاوجة بين علمي الحساب والهندسة لتجاوز الهوة التي تركتها مبرهنة فيثاغورس، وإلى توفير الشروط النظرية لتحقيق التكامل بين المقاربة الهندسية والمقاربة الحسابية، لأنّ تكامل المقاربتين يسمح، لنا، بالتعبير عن خوارزميات حسابية بأشكال هندسية، كما يتم ترجمة مسألة هندسية إلى معادلات جبرية، أو إلى خوارزميات حسابية بمجهول واحد. بمعنى أنّ المقاربة الهندسية والمقاربة الحسابية تتكاملان وتنصهران في بؤرة واحدة، معبرتان عن دينامية فكرية تشكّل معرفة برهانية أكسيومية تضع الأعداد بجانب الأشكال، أو تعبر عن الأشكال الهندسية بأعداد.

هكذا، يمنحنا التكامل في التفكير الرياضي، بكل انسيابية وحرية، نموذجا للتفكير العقلانيّ الذي ينتج لنا من خلال هذا الانسياب كائنات لاعقلية ولا حسية، كالجذر التربيعي الذي يجعلنا نقدم قراءة أعم من القراءة الفلسفية الفيثاغورية من خلال إدماج كائنات لا معقولة ضمن النسق الرياضي، عوض الاقتصار على كائنات معقولة فقط. بمعنى أنّ الحلّ يكمن في القول بوجود كائنات رياضية (أعداد صماء) غير معقولة عوض رفض مبرهنة فيثاغورس، ورفض القول بضرورة وضع للعقل حدودا إذا تجاوزها سقط في المغالطات وفي التناقضات.

خاتمة

يبدو البرهان الهندسي، بالنظر إلى ما قدمناه سابقا، أرقى أشكال البراهين الرياضية نظرا لبعده الأكسيومي من جهة، ونظرا، من جهة ثانية، لبعده الأنطولوجي الذي يقدم لنا من خلاله قضايا وجودية تعمل على ترجمة ا رد لأن يصبح مشخصا، أي يعمل هذا البرهان على تحويل، بلغة فلسفية، ما هو موجود بالقوة إلى أن يصبح موجودا بالفعل، وهو ما يمكننا من الحديث عن البعد الوجودي للقضية الرياضية التي تتطلّب لتأكيدها إحالة إمبريقية أو استدلالا تجريبيا، يتم باستدعاء آلية التمثيل كإجراء يمكن من تحويل معطيات نظرية إلى أشكال هندسية مقبولة أنطولوجيا، أو معقولة أنطلوجيا وفق التصور العام الذي يؤطّر نظرة الإنسان للكون ولذاته في تلك المرحلة، كالمستقيم والمثلّث والمربع والمكعب والمستطيل والمعين...الخ، وهي أشكال يمكن تجسيدها واقعيا بالرغم من أنّ البناء الرياضي لا يحتاج في برهانه أو في استدلاله إلى تبرير تجريبي أو أدلّة حسية، وهو ما عبر عنه ليبنتز بقوله:

"يبدو أنّ الحقائق الضرورية كما نجدها في الرياضيات، وبالضبط في الجبر وفي الهندسة، تتأسس على مبادئ يرتبط تبريرها بأمثلة وليس في وصلها بشهادة الحواس "[1].

([1]) تشكل الرياضيات حقل المعارف ا ردة التي تأخذ من الأعداد والأشكال والبنيات والتأليفات موضوعا لها، حيث تختلف عن أنماط المعرفة الأخرى لأ ا تتأسس بلغة معاصرة على أكسيومات تعتبر صادقة وصحيحة. على أساس أن صدقها لا ينبع من الواقع أو من التجربة بل في عدم تناقضها مع أكسيومات أخرى حفاظا على انسجام البناء النظري. وبذلك يكون البناء الرياضي مقبولا من لدن الجماعة العلمية حينما يكون الخطاب الصوري الذي يثبت صدقه يستجيب لمعايير البناء العقلاني البرهاني، والذي يأخذ صيغة استدلال يقيني استنباطي بالنسبة للرياضيات الكلاسيكية، وفرضي استنباطي في الرياضيات المعاصرة.

Leibniz, Les *Nouveaux Essais sur l'entendement Humain*, preface, GF-Flammarion, 1990, p. 38.

يتبين، بهذا المعنى، أنّ الاستدلال التجريبي لا يقدم جديدا للبرهان الرياضي ولا يساهم في انسيابية التفكير الرياضي، بالرغم من ضرورته في تأكيد وفي إثبات القضايا الرياضية، أو بمنح البرهان مرونة وفعالية في قبول أو في دحض القضايا المراد البرهنة عليها، مثلما فعل سقراط مع مينون في الجمهورية"[1]. مما يمكننا من الحديث، في هذا السياق، عن أهمّية استحضار الأشكال في الاستدلالات الرياضية...فلا نقصد بذلك الأشكال بمعناها الحسي المباشر، بل أشكال واقعية يتم تجريدها واستخدامها كصور وكتجريدات لا تدرك إلا بالفكر، وهو الدرس الإبستمولوجي الذي يجعلنا نقول إنّ مرونة البرهان وسلاسته تنم عن دينامية وانسيابية في التفكير العقلانيّ الذي يمكن من إنتاج كائنات تبدو لا معقولة وغريبة عما هو قائم، كما تجلّى ذلك في المشكل الذي خلفته مبرهنة فيثاغورس؛ الأمر الذي يتطلّب ضرورة أن نترك للعقل حريته في التفكير حتى يستطيع أن ينتج ويوجد ما يشاء من الموجودات الرياضية التي تكون نتيجة لقوانين تفكيره ولديناميته الداخلية، والأكثر من ذلك تصبح تلك الموجودات في لحظة معينة تتجاوز التفكير الذي أنتجها. فيكون العقل، بمقتضى ذلك، ضمانة للتفكير المنطقي والموضوعي واللامحدود.

---

[1] وهو ما عبر عنه سقراط في الجمهورية بقوله: " فإذن أنت تعلم أنهم يستخدمون الأشكال المنظورة ويقيمون استدلالاتهم عليها، وإن لم يكن تفكيرهم منصبا عليها هي ذاتها، وإنما على الأصول التي تعد هذه الأشكال صورا لها، فهم لا يقيمون استدلالاتهم على هذا المربع أو هذا القطر،...، فالأشكال التي يرسمونها والنماذج التي يصنعونها هي أشياء واقعية، قد تنعكس ظلالها أو صورها على صفحة الماء، ولكنها لا تستخدم هنا باعتبارها صور، ليصل الباحث إلى تلك الأشياء الأرفع التي لا تدرك إلا بالفكر" أنظر:
PLATON, *La République, Introduction et traduction par Robert Baccou,* GF Flammarion, 1966 , liv VI, 510b- 511b, pp.268- 269.

"نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيّين"

أو

"الخرق الكلاميّ لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض"

محمد مرسلي

1.تقديم

يتكون عنوان ورقتي هاته من تعبيرين مستمدين من كتابين اثنين، أولهما من تأليف علي سامي النشار والثاني من وضع عبد الرحمان طه، وسأفتتح كلامي بذكر بعض أوجه التماثل والاختلاف بين هذين المؤلّفين.

1.1. التماثل والاختلاف

فإن كان الأول مشرقي المولد والثاني مغربيه، فإنّ الاثنين معا عاشا لفترة معينة بالمغرب الأقصى، حيث توفّى فيه الأول رحمه الله سنة 1979، وأطال الله عمر الثاني وحفظه من كلّ مكروه. ولقد جمعت بينهم الزمالة في تدريس المنطق بجامعة الرباط في سبعينات القرن الماضي.

أفنى الأول منهما عمره منقّبا عن "منطق إسلامي" لا هو باليونانيّ ولا بالرومانيّ، إذ كان همّه هو البحث عما "يخرج عن المنطق الأرسطي" عند المسلمين، أما الثاني فلا يزال يناضل من أجل نفس الغايات. وهكذا اشتركا معا في النضال "ضد أعداء الإسلام ومناصريهم من متذبذبي الإيمان ممن تأثّر بأرسطو من المسلمين".

لقد ادعى الأول أنّ الإسلام يلفظ "علوم اليونان لفظا قاسيا"(ص. أ)، وأنّ المسلمين قاموا بوضع منهج "في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان" سبقوا به الأوروبيين المحدثين في اكتشاف المنهج التجريبي"(ص. ب).

ويأتي الثاني ليماثل سابقه في 'هوس' البحث عن الاختلاف ورفض المنطق الأرسطي جريا وراء كشف التفرد والخصوصية في "منهج الحضارة الإسلامية" التي ميز ا، في نظره، "المنهجية المنطقية لعلم الكلام الإسلامي".

فماذا قال المرحوم علي سامي النشار حول الموضوع الذي يهمنا في هذه الورقة؟

ففي تصديره للطبعة الأولى من كتابه مناهج البحث عند مفكّري الإسلام[1]، قال رحمه الله:

"وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو1942. وإني أقدمه للقارئ كما هو، بدون تغيير ولا تبديل" (ص. ب).

وقد خصص الفصل السادس من بحثه هذا لـ "نقد المسلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيين"

(صص.140 -155)، ومن جملة ما نقرأ فيه نجد قوله: "أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ، فإننا نجده في نقد صورته الشرطية، أي نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، حيث أنتج المسلمون تفكيرا منطقيا دقيقا. فقد خرج عليه المتكلّمون في مبحثين: في مبحث الحال، وفي مبحث إثبات الله و صفاته"

(ص.144). وقبل تطرقه لهذين المبحثين قصد التدليل على الخروج الذي يدعيه هو، لا المتكلّمون، يقول: "ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمّية: وهي: هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذي يشيرون إليه، أو بمعنى آخر المدى الذي سيؤدي إليه بحثهم في هاتين المسألتين؟" ويبادر إلى الإجابة قائلا: "أما مثبتو الحال فأنكروا إنكارا باتا أن يكون في بحثهم خروج على هذا القانون العقلي، وحاولوا تفسير المسألة تفسيرا لفظيا"(ص.144).

---

[1] دار المعارف، مصر، ط ، 2.

لقد أقر الرجل مشكورا بأنه لم يدر قطّ بخلد أصحاب القول بالحال أية نية للإدعاء بخروج ما عن قانون العقل. لكنه جانب الصواب عندما أقدم على تقرير موقف صاحب القول بالمسألة الثانية، إذ لم يتريث حتى يفهم كلامه فهما صحيحا و بادر إلى القول:

"وأما أبو سليمان السجستاني -صاحب مبحث صفات الله- فقرر ببساطة خروجه على هذا المبدأ"(ص.144) وذلك على الرغم من تصريح السجستاني القائل: "نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي وليس بحي، بل رفعنا النقيضين فقلنا 'لاموصوف' و'لالا موصوف' "(ص.151). ومنشأ سوء فهم النشار لكلام السجستاني هنا راجع لاستعمال هذا الأخير للفظ مشترك هو لفظ النقيض، إذ استعمله مرتين بمعنيين مختلفين مرة ليصف به تقابل قضيتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة ومرة ليصف به تقابل اسمين أو مفهومين كان أحدهما محصلا و الآخر معدولا. وسيأتيك بسط لهذه الأمور في طيات ورقتنا هاته إن شاء الله.

وقد قام كاتب رسالة الماجستير مشكورا، لاحترامه أخلاقيات البحث العلمي، بذكر بعض الآراء المعارضة لهذا النقد، فأشار لبعض المتكلّمين الذين اعتبروا "هذا الخروج مرة سفسطة ومرة من النقائض والاستحالة" (ص.152)، كما أشار إلى أنّ "ابن تيمية نفسه -وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسي- لم يرض مطلقا عن هذا النقد، بل اعتبره خروجا على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية" (ص.152).

وبعد أن حاول التنقيب عن "مصادر هذا النقد"(صص.152-154) في آراء بعض الفلاسفة اليونانيين القدماء السابقين لأرسطو من شكّاك أو سفسطائيين، يخلص إلى نتيجة مفادها أنّ هذا النقد "هو نقد خاص، جرت

إليه طبيعة الأبحاث نفسها، ولم يتأثّر أصحابه فيه بأي مؤثّر خارجي، وكما حدث في المدرسة الإسلامية حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا" (ص.154).

فما الجديد الذي سيقول به المؤلّف المغربي بعد خمس وأربعين سنة من رسالة ماجستير المشرقي؟

لقد اعتمد بالأساس على ما سبق أن "كشفه" المشرقي من مباحث خرج فيها المتكلّمون على قوانين العقول: القول بالحال أولا وموقف السجستاني الذي ينفي كلاًّ من موقفي الأشاعرة والمعتزلة من مشكل علاقة الصفات بالذات الإلهية ثانيا. وحاول، بلجوئه إلى ألواح المنطق الرياضي الحديث، استثمار خلاصة سابقه التي ربطت بين "المدرسة الإسلامية" و"المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا" ليجزم بكلّ قطعية بأنّ في "المنهجية المنطقية الكلامية" خرقا لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض.

لقد كان هم هذين الرجلين، اللذين امتهنا حرفة تدريس المنطق لكسب قوت يومهم، إذن هو مناهضة منطق الغرب ومنهجيته بحثا عن خصوصية إسلامية ما، متوسلين في ذلك، ويا للغرابة، بأخشاب المنطق وألواحه، فهل أحسنا الإمساك بهذه الألواح والأخشاب إبان سباحتهم في خضم بحور هذا العلم الذي تلقّيت أول دروسي فيه عليهما لما كنت لهما تلميذا في سبعينات القرن الماضي؟ للإجابة عن هذا السؤال سأكتفي بالنظر فيما ورد عند عبد الرحمان طه، فإن رفعت مزاعمه وظهر فسادها، فسترفع بالضرورة أقوال سابقه ويظهر بطلانها.

1. 2. مزاعم عبد الرحمن طه

يزعم المؤلّف المغربي طه عبد الرحمن في كتابه في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الدارالبيضاء،1987)، حاديا حدو علي سامي النشار، أنّ المتكلّمين المسلمين قالوا بخرق مبدأ الثالث المرفوع و مبدأ عدم التناقض، إذ نجده كاتبا:

"والملاحظ أنّ الخرق لهذا المبدأ يتردد كثيرا في الفكر الكلامي إلى الحد الذي يعطيه قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام"(ص.138). ويضيف في الصفحة الموالية "رغم ما أثاره هذا الخروج عن مبدأ الثالث المرفوع من معارضة قوية، فإنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالا كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها الثالث" (ص.139). ودون أن يذكر أو يحدد من هم أصحاب "المعارضة القوية" لذلك الخرق المزعوم[1] يتابع قائلا: "ولمّا كان المنهج المنطقي للمتكلّمين لا يرفع الثالث، فإنه يكفي لصوغ مبادئهم، منطق يعتمد قيما ثلاثا: الصدق والكذب والواسطة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار خرق بعضهم لمبدأ عدم التناقض(...) فإنّ أنسب نسق منطقي ثلاثي، لصوغ مبادئ المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه الثالث المرفوع فقط بل أيضا مبدأ عدم التناقض" (ص.139). وهكذا ينصرف المؤلّف مطمئنا إلى صوغ النسق الذي "يبطل" فيه مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض في الصفحات الموالية لما ذكرنا من كتابه.

وما جاءت كلّ هذه الأقوال والتقريرات من لدن المؤلّف إلا لبناء الأساس المنطقي لتصور سيعتمد عليه، سواء أكان ذلك في نضاله ورده على

(1) أما علي سامي النشار فقد فعل و ذكر المعارضين.

"الصرحاء من أعداء الإسلام ويميل إليه مناصرو أطروحا م من مذبذبي الإسلام"(1) كما قال في أحد دروسه الدينية (الدروس الحسنية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص.196)، أم كان ذلك في إبطاله لـ "دعاوي عن العقل العربي والإسلامي" تعود للمؤلّفين المغاربيين: محمد عابد الجابري ومحمد أركون، (في أصول الحوار...صص. 153 -164). وقد أقام تصوره هذا على فهم خاص" للعقلانية واللاعقلانية"، إذ يقول "بل نذهب إلى أبعد من هذا ونقول، بأنه إذا كان الإخلال بمبدأ عدم التناقض هو الشاهد الأمثل على "اللاعقلانية"، فإنه في الإمكان بناء نسق منطقي متسق تصدق فيه القضيتان المتناقضتان"(ص.162) ويضيف: "إنّ العقلانية تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كلّ واحد منها، ولم تمهلنا الضرورة العملية إلى أن نكتشف سبيلا لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق."(نفس الصفحة).

وقد سبق للمؤلّف أن أعلن في تقديمه لمكتوبه (ص.19 و21) أنه استمد "وسائله المنهجية ومفاهيمه النظرية من علمين دقيقين" ألا وهما المنطق

(3) "وإذا اتضح لنا أن الجدل شمل كل مناحي الإنتاج الفكري الإسلامي، و كنا نعلم، من جهة أخرى، أن حده في عرف من تأثر بأرسطو من المسلمين: إفادة الظن و حسب في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين، أيعني هذا أن الجزء الأكبر من المعرفة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى اليقين و يكون طلبه غير نافع و لا واجبا ؟

هذا ما قد يسارع إلى القول به الصرحاء من أعداء الإسلام و يميل إليه مناصرو أطروحا م من مذبذبي الإسلام. " ، ورد هذا الكلام كاملا في الدرس الديني(ص. 196)، لكننا نجد نفس الكلام و قد حذفت منه الجملة الأخيرة التي تحدثت عن " أعداء الإسلام و مناصري أطروحا م"واردا بالكتاب، ص. 64 . فمن هم هؤلاء الأعداء و من هم مناصروهم؟ أهم كل من تأثر بأرسطو من المسلمين؟

واللسانيات. غير أنه يضع لهذين العلمين قيودا، يشد انتباهي منها الآن ما قيد به علم المنطق عندما كتب يقول: "سوف نتوسل بالآلة المنطقية حيث نعلم صلاحيتها وكفايتها، ونستبعدها حيث نعلم عدم مناسبتها أو ضرورة تكميلها إلى حين تصنيعها لأساليب أخرى أوسع وأشمل"(ص.23)[1].

يقول هذا الرجل إذن بما يلي:

1. إذا كان الإخلال بمبدأ عدم التناقض هو الشاهد الأمثل على اللاعقلانية، فإنه في الإمكان بناء نسق منطقي متسق تبطل فيه مبادئ الثالث المرفوع وعدم التناقض بحيث تصدق فيه القضيتان المتناقضتان، ومادامت أنساق المنطق الكثير القيم توفّر ذلك الإمكان، فإنني أدعي أن لا دخل لهذه المبادئ في تمييز العقلانية عن اللاعقلانية وبالتالي فإنّ الأخذ بمبدأ عدم التناقض ليس هو الشاهد الأمثل على العقلانية ولا الإخلال به شاهدا على اللاعقلانية.

2 . لكثرة ما تردد خرق مبدأ الثالث المرفوع في الفكر الكلامي الإسلامي حسب ما أدعي، حاز هذا الخرق قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام، وأزعم أنّ ما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة يوفّر لنا أنسب نسق منطقي ثلاثي لصوغ مبادئ تلك المنهجية.

أما أنا فسأحاول في الورقة الحالية، وبالاعتماد على علمي المنطق واللغة دون تقييد لأي واحد منهما بأي قيد كان، البرهنة على:

1. لا يوجد على الإطلاق فيما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة أي نسق متسق (ثلاثيا كان أو غيره) تبطل فيه مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض.

---

(1) مما يؤسف له أن المؤلف لم يخبرنا بذلك العلم الذي يعلم به هو وحده متى تكون هذه الآلة المنطقية صالحة حتى يتوسل ا و متى تكون غير ذلك.

ومن قال بخلاف هذا فسيكون إما غالطا أو مغالطا. وستعمل الملاحظة الأولى على البرهنة على ذلك.

2. لا يوجد على الإطلاق في عبارات المتكلّمين المسلمين، التي أعتمدها كلّ من طه عبد الرحمن وعلي سامي النشار كشواهد على ادعاءا ما أي خرق أو خروج على مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض. ومن قال بخلاف هذا فسيكون غالطا أو مغالطا. وستشتغل الملاحظة الثانية بالبرهنة على ذلك.

2. الأنساق الثلاثية ومبادئ العقل

لقد قرر الأستاذ الجليل طه عبد الرحمان نسبة القول بخرق المبادئ المذكورة إلى المتكلّمين المسلمين بناء على مواقف بعض هؤلاء من "إشكال علاقة الصفات بالذات"(ص.138)، خاصة منها الموقف القائل "بأنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"[1]، إذ خيل له أنّ في هذه العبارة ما يفيد القول بالخروج عن مبدأ الثالث المرفوع، يقول: "ومعلوم أنّ هذا القول الأخير يخرج عن مبدأ الثالث المرفوع الذي ينص على أنّ القول أيا كان، إما أن يكون صادقا أو كاذبا ولا واسطة بين صدقه أو كذبه"(ص.138). ومن إحدى صور العلم المنطقي الحديث جلب صاحبنا ما يدعم به" مبدأ الخرق" هذا، إذ لجأ إلى ما "يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة"(ص.139).

دعني الآن من الخلط الذي لا يجوز للمنطقي أن ينجرف معه عندما يلبس عبارة شيئية لباسا ماورائيا قصد إنطاق أصحا ا بما قد لا يخطر ببالهم قطّ، وإلا قولهم الجملة التالية:

(1) موقف أبي سليمان السجستاني.

"إنّ الصفات هي عين الذات وغير الذات"، ما دام قد نسب إليهم الملفوظ الماورائي الذي يصوغ مبدأ الوسط المرفوع عندما قالوا "إنّ الصفات ليست هي عين الذات و لا غير الذات"[1]، وهذا الخلط أو الخبط سأعود إلى بسط القول فيه وبيان منشأه في خاتمة هذه الملاحظة.

حقّا لقد عرفت بدايات القرن العشرين ظهور أنساق صورية تتبنى الأخذ بأكثر من قيمتين. ومن أشهرها ذاك النسق الذي اهتدى إليه المنطقي البولونيّ يان لوكاتشيفيتش. والظاهر أنه ربما يكون هو النسق المقصود عند طه عبد الرحمن رغم عدم تسميته له باسم صاحبه مكتفيا بما اشتهر به من إدخالٍ لقيمة ثالثة إلى جانب الصدق والكذب. فكيف تمّ إدخال هذه "القيمة" الثالثة عند واضع هذا النسق؟ يقول يان لوكاتشيفيتش:

يمكنني أن أضع بدون أي تناقض بأن حضوري بفارسوفيا في وقت معين من العام القادم، وليكن هو بعد ظهر الواحد والعشرين من ديسمبر، أمر لم يقرر فيه الآن لا بالإيجاب ولا بالسلب. وعليه فمن الممكن وليس من الضروري أنني سأكون حاضرا بفارسوفيا في ذلك الوقت المذكور. وبناء على هذا الافتراض فإنّ العبارة "سأكون حاضرا بفارسوفيا ظهر الواحد والعشرين من ديسمبر من العام القادم" ليست بصادقة ولا بكاذبة في اللحظة الحالية(الآن). ذلك أنه إذا كانت صادقة في هذه اللحظة، فإنّ حضوري المستقبلي بفارسوفيا يجب أن يكون محتوما(ضروريا) وهذا ما يناقض افتراضي الأول. أما لو كانت كاذبة في اللحظة الحالية، فإنّ حضوري المستقبلي بفارسوفيا يجب أن يكون ممتنعا، وهذا ما يناقض أيضا ما سلّمنا به من قبل. وعليه فإنّ العبارة موضوع نظرنا ليست الآن بصادقة ولا بكاذبة ويجب أن تكون لها قيمة ثالثة مختلفة عن '0' أي الكذب ، وعن '1' أي الصدق، ويمكنني التعبير عنها بواسطة 'النصف'. إنه "الممكن" الذي سأجعل منه قيمة ثالثة تنضاف

---

(1) لأن من قال بجواز خرق مبدأ الثالث المرفوع، يلزم بالقول بخرق مبدأ عدم التناقض.

إلى" الكذب" و"الصدق". كان هذا هو خطّ التفكير الذي قاد إلى ظهور النسق الثلاثي القيم لمنطق القضايا. (عن نيل، تطور المنطق، صص.569 -570).

وغير خاف على كلّ عالم بتاريخ المنطق أنّ نقطة بداية "خطّ التفكير" الذي قاد هذا الرجل إلى إدخال القيمة الثالثة كانت هي الفصل التاسع من كتاب العبارة لأرسطوطاليس الذي تطرق فيه لـ "تقابل القضايا الشخصية في الأمور المستقبلة"، و هي تلك العبارات التي يقول عنها ابن سينا بأنه "ليس يجب فيها من جهة طبائع الأمور أن يتعين فيها صدق ولا كذب"(منطق الشفاء، العبارة، ص.70). والموقف الأرسطاطاليسي معروف من هذه المسألة، فهذه العبارات الشخصية المستقبلية مثلها مثل العبارات المهملة لا يتعين الصدق من الكذب في أطراف تقابل إيجا ا مع سلبها. فلو رسمنا الموجبة من المتقابلتين الشخصيتين المستقبليتين بالرمز ب ورسمنا السالبة بالرمز ~ ب وقلنا:

(ب و ~ ب) فلا تناقض هنا ما دمنا أصلا لا نتوفّر على قيم معينة ومحددة لكلّ واحدة منهما. فماذا عساها تكون قيمة التركيب، غير اللاتعيين، إن كانت تابعة لما هو غير معين فيما تركّبت منه! وإن كنا أرسطاليسيين أقحاحا ونشتغل بمنطق القضايا الحديث بواسطة جداول الصدق، فلا شك أننا سنقول: "إنه ما دام صدق أو كذب ب لم يقرر فيه بعد، فإنّ صدق أو كذب ب و ~ ب بالتبعية لا يقرر فيه ". ونسمي عدم التقرير هذا بما شئنا من الأسماء: "الإمكان" أو "النصف". وهذا بالضبط هو ما قام به يان لوكاتشيفيتش عندما أدخل هذا المفهوم كواسطة بين الصدق والكذب، أي أنه حاول أن يجد مكانا لمثل تلك العبارات، التي لم يعين صدقها من كذ ا، داخل لغة قضوية سيحدد لها قواعد دلالية لضبط معاني روابطها. وهكذا سيعطي جدولي صدق كلّ من النفي والشرط أولا، ويعرف رابط الفصل

بواسطة هذا الأخير ليستخدم بعد ذلك قواعد دومورغان قصد وضع جدول رابط الوصل[1].

ورغم أنّ السيد طه لم يذكر بالاسم صاحب ذلك النسق الذي جاء به قصد "إبطال" مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض (صص.140 -142)، فإنني لا أري فيما اشترطه في التراكيب

التي تتكون من أقوال المتكلّم س ـ أي اختلاف صوري عما سبق أن وضعه لوكاتشيفيتش في جداوله، أن يكتب ب أو أن يكتب / ب/ س ـ فهذا لم يغير أي شيء في جدول صدق النفي الذي سبق أن عرفه الرجل البولونيّ هكذا:

ب	~ ب
ص	ك
و	و
ك	ص

وهذا هو جدول صدق النفي كما رسمه طه عبد الرحمن (ص. 141):

(1) W.and M. Knale, *The Development of Logic*, Clarendon Press . Oxford , 1962, pP. 568-575.

/ب/سـ	/~ ب/سـ
ص	ك
و	و
ك	ص

فما الذي يفرق إذن بين النسقين في نظره؟ لقد رأى الكاتب المغربي في إضافة "القائل" إلى رمز "القول" علامة على تمييز "المنطق الأقرب لعلم الكلام" وهو المنطق الذي "يدخل في بنائه لا الأقوال وحدها، وإنما أيضا أصحا ا"(ص.140). وهكذا شرع في صوغ نسقه بتعيين ثلاثة قيم "للمواقف القولية الثلاثة المعلومة" كاتبا:

"فإذا افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب، ويكون لا صادقا ولا كاذبا بالنسبة إليه أي في م لة بين م لتي الصدق والكذب إن لم يقل أي القولين"(صص.140 -141).

مما يؤسف له أنّ إدخال "القيم الثلاثة " ذه الطريقة تعترضه عوائق ليس من السهل تجاوزها .

ويأتي على رأسها إهمال المؤلّف تحديد المقصود بـ 'مقابل القول' عنده. هب أنّ القول هو: ٧سـ ك (سـ) [أي قضية جزئية موجبة] وكان صادقا بالنسبة لقائله، فهل مقابله هو: ٧سـ ~ ك (سـ) [أي جزئية

سالبة] أم هو: ٨ سـ ~ ك (سـ) [أي كلّية سالبة]؟ فإن كان الأول، فقد يصدق القولان المتقابلان معا، كما هو حال صدق قول من قال:

"بعض السيارات حمراء اللون" وعاد وقال بمقابله: "بعض السيارات ليست حمراء اللون"، وبذلك ينهار ما أورده صاحبنا من تعريف، أما لو كان المقابل هو القول الثاني، لوجب كذب القائل به وطابق بذلك تعريف صاحبنا، غير أنّ هذا التقابل ما هو إلا ما تسميه أدبيات المنطق القديم (:منطق زمان المتكلّمين المسلمين) بالتقابل عن طريق التناقض. وما هو التناقض إن لم يكن هو امتناع اجتماع الصدق كما هو امتناع اجتماع الكذب في القول الواحد. فإن نفي صدقه، كذب. وإن نفي كذبه، صدق. وهكذا حاول طه عبد الرحمن أن يصوغ نسقا يبطل فيه مبدأ عدم التناقض بالاعتماد على ذات المبدأ!!!

دعني من هذا التنبيه المدرسي الذي قد لا يعجب صاحبنا للعداوة الخفية بينه وبين ما تشتم فيه روح "الأرسطية ومنطقها"، والذي في إمكانه، على ما أتصور، أن يجد له ما يحتج به في منطق القضايا الحديث بقوله مثلا إنه هنا يتحدث عن ب، ولا يقصد من "مقابلها"[1] شيئا آخر غير ~ ب. وهكذا يضع أنه لو افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة إلى القائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه لو قال ~ ب. لكن لو لم يقل هذا القائل لا بـ ب ولا بـ ~ ب، أي أنه اتخذ "موقفا قوليا ثالثا" من ب، فهل يصح لنا ضرورة أن نزعم أنّ ما قال به يقع "في م لة بين م لتي الصدق والكذب"، أم أننا نستطيع تصور مواقف أخرى ترفع صحة هذه الضرورة؟ فإذا لم يقل لا

(1) قد يكون في اللجوء إلى هذه الكلمة محاولة من الكاتب لتجنب كلمة ' نقيضها ' التي قد لا تخدم أغراضه!

بـ ب ولا بـ ~ ب، فسيكون في موقف من موقفين اثنين لا ثالث لهما: إما موقف الصمت وإما موقف القول، ومادامت صفته الأساس حسب افتراض الكاتب هي أنه ' قائل'، فيلزم ضرورة نزع موقف الصمت عنه لإيقاعه في موقف القول بقول آخر غير ب و~ ب، هب أنّ هذا القول الجديد هو جـ، فسيكون صادقا إذا قال به، و يكذب إن قال بمقابله، لكنه إن لم يقل به ولا بمقابله من جديد، فإنه سيكون إما صامتا أو قائلا بغيره ويبدأ الدور التسلسلي من جديد!

ألا ترى معي أيها القارئ الكريم أنّ المؤلّف عندما شرع في نصب أساسٍ لنسقه المنطقي الذي يأخذ في حسابه "القائلين" ومواقفهم القولية، اضطر ملزما، إلى إرغامهم على الصمت أو الهذيان (باستلزامه المحال إثر التسلسل إلى غير نهاية) ..

إنّ الشروط الصدقية التي وضعت لأداة التركيب النافية (~) كما وصفت في الجدول المثبت أعلاه والتي تقول:

- إذا كانت قيمة (ب)= ص، فإنّ قيمة (~ ب)= ك،

- إذا كانت قيمة (ب)= ك، فإنّ قيمة (~ ب)= ص،

- وإذا كانت قيمة (ب)= و، فإنّ قيمة (~ ب)= و،

ليست إلا شروطا لمنطق إثناني القيم رغم إضافة (و) إليها، ذلك أنّ النفي هنا ظلّ محتفظا بعمله لتغيير الصدق إلى كذب أو العكس في حين تمّ "تحييده" لحظة دخوله على القيمة (و) وهكذا تصبح الخانات التي تظهر فيها الواو وكأنها ترسم بياضا فارغا لا قيم صدقية فيه. فمن يمنعني من رسم جدول صدقي لمنطق إثناني القيم على هذا النحو:

/ ~ ب/سـ	/ ب/سـ
ك	ص
- -	- -
ص	ك

لو كان النفي هنا منتميا لنسق ثلاثي، لوجب ضرورة أن يعمل عمله الثلاثي والحال أنه أهمل إثر تعطيل عمله في القيمة الثالثة، مما يؤدي بمستعمليه الذين يتوهمون أنهم صاغوا نسقا ثلاثي القيم إلى الوقوع في عدم الاتساق التالي:

عندما شرع السيد طه عبد الرحمن في "صوغ" نسقه قال، في كلام أوردناه أعلاه أستسمح القارئ في العودة إليه، "فإذا افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب، ويكون لا صادقا ولا كاذبا بالنسبة إليه أي في م لة بين م لتي الصدق والكذب إن لم يقل أي القولين"، وأسأله: فإن لم يقل القائل بما لم يقل به أي ~ ~ ب، فهل نستطيع أن نثبت أنّ هذا القائل قال ب؟ فإن هو أجاب بنعم، أوقعناه مرغما في منطق إثناني صرف يقول أن لا خيار أمام هذا القائل، فإما أن يقول بـ ب أو يقول بـ ~ ب ولا ثالث بينهما، ويصبح في موقف في غاية من الحرج لو نحن قمنا بنصب الجدول الصدقي التالي الذي يبين صحة التلازم القائم بين /ب/سـ و / ~ ~ ب/سـ حسب نفس القواعد التي لجأ إليها عبد الرحمن طه:

/~~ب/س ـ	/~ب/س ـ	/ب/س ـ
ص	ك	ص
و	و	و
ك	ص	ك

ونرسم جدول التشارط:

/~~ب/س ـ	↔	/ب/س ـ
ص	ص	ص
و	ص	و
ك	ص	ك

ويصبح كلّ كلامه عن مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض داخلا في باب الهذيان، لم لا وهو يأخذ بكون /~ ~ ب/س ـ ترجع بالتكافؤ إلى /ب/س ـ[1] لتطابق ترسيمة جدوليهما الصدقيين عنده. والأفدح من هذا الهذيان سيكون ظاهرا عندما يجيبنا عن السؤال التالي: إذا كان القول ب صادقا بالنسبة لمن قال به، فهل هذا القول ب صادق بالنسبة إليه؟ أكيد أنه سيجيب بنعم مادام نسقه قد سمح بإثبات "صحة" هذه العبارة: /~ ~

---

(1) **"القائل الذي لم يقل(~) بما لم يقل به (~ ~) من قول (ب)، يقول بذلك القول (ب).**

ب/سـ ↔ / ب/سـ ، فمن الجنون أو الحمق أن لا يقول بـ / ب/سـ ↔ /ب/سـ !! ويمكن قراءة هذه الرموز بلغة وألفاظ طه عبد الرحمن هكذا:

"إن كان القول ب صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنّ نفس القول يكون صادقا بالنسبة إليه إذا قال به" ولا أستبعد أنه قد يقصد به مبدأ الهوية الذي يعبرعنه في منطق قضوي إثنانيّ بالصيغة التي تأخذ في اعتبارها القائل: /(ب ← ب)/سـ ، لكنه في الوقت الذي يسلّم فيه ملزما بصحة هذا القول "يثبت" لقرائه "بطلان" العبارة / (ب ٧ ~ب)/سـ التي تصوغ في نظره مبدأ الثالث المرفوع وكذلك "بطلان" العبارة المتلازمة معها التي تصوغ مبدأ عدم التناقض: /~(ب ٨ ~ ب)/سـ، أي أنه يبيح القول بخرق هذين المبدأين دون مساس بالمبدأ الذي يؤسسهما: مبدأ الهوية. وهاهنا يطرح المشكل التالي:

إذا كانت هذه الـمبادئ في تعبيرا لـا القضوية الإثنانية صحيحة التلازم فيما بينها، أي لها 'نفس الهوية' الصدقية، فكيف أمكن لنسقٍ يسلم صاحبه بصحة مبدأ الهوية[1] أن يثبت صحة الحد الأول لهذه العلاقة في الوقت الذي يبطل فيه الحد الثاني!!

قد نتخيل أنه ربما يكون رد "صاحب النسق"، الذي يواجه هذه المعضلة، شيئا قريبا من هذا الكلام:

"إنّ نسقي ثلاثي القيم وما صوغي له ثلاثيا إلا لكي أبين أنّ العلم المنطقي الحديث يقف بجانبي لكي أتمكّن من ضرب العقلانية (أرسطية كانت

(1) أنظر أسفله ص. 26.

أو ديكارتية) التي تشتم من أطروحات بعض الكتاب المغاربيين من خصومي، فتسليمي بصحة مبدأ الهوية دليل على 'عاقليتي'، أما إبطالي للمبدأين الآخرين، فهو دليل على 'عالميتي' بالمنطق الحديث ذي القيم الكثيرة". فلنر عن قرب ما إذا كان في الإمكان الحفاظ على هذا 'التوازن الإدراكي' المزعوم.

أيجوز لنا أن نسمح للقائل الذي صدقت ب بالنسبة إليه أن يقول بصدق ~ ب في نفس المقام القولي؟ بكلّ تأكيد لا يجوز لنا السماح بذلك لأننا قررنا من قبل، نحن طه عبد الرحمن، في بداية صوغنا لنسقنا أننا "إذا افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب"، وبناء عليه فإنّ 'قائلنا ' ممنوع من الجمع بين صدق ب وصدق ~ ب، أي أنه لن يصدق أبدا لو قال (ب ٨ ~ ب)، ولن يكذب أبدا لو قال: إما ب صادقة أو ~ ب صادقة، أي (ب ٧ ~ ب)، وذلك لأنّ هذا القائل قال بصدق ب، وعليه فإن قال بصدق ب، فهو يقول بصدقها أي (ب ← ب). ومن ثمّة فلا مهرب، لمن أراد الحفاظ على 'عاقليته' عندما أخذ بصحة مبدأ الهوية، عن التسليم بصحة مبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض وإلا فقد كلّيا توازنه الإدراكي.

والواقع الذي لا يمكن رفعه أنّ صاحبنا أساء اختيار السبيل القويم لدعم مزاعمه القائلة بإمكانية خرق المبدأين، فالنسق الذي لجأ إليه ليس فيه من ثلاثية القيم إلا الاسم فقط ما دام رابط النفي فيه غير خارج عن حدود ثنائية الصدق والكذب. ورغم هذا الواقع، وبالحالة التي أخذه ا طه عبد الرحمن على أساس أنّ (و)، أي الواسطة، قيمة ثالثة، فلا يمكنني أن أتصور أنّ المالك الشرعي لهذا النسق يمكنه أن يحاجني لو أنا قلت:

في النسق الثلاثي الذي لا يأخذ إلا بالقيم الثلاثة: ص، و، ك، يكون للقول ب إما القيمة ص، أو القيمة و، أو القيمة ك، ولا رابع لهذه القيم. أو قلت: من الممتنع أن يكون للقول ب القيم الثلاثة، ص، و، ك، مجتمعة.

وما كلامي هذا إلا تعبير عن مبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض. فمهما كان عدد القيم التي يمكننا الأخذ ا نظلّ شئنا ذلك أم أبينا خاضعين لتلك المبادئ لأنها عماد اتساقية النسق. لكن تسرع البعض، لأسباب قد تكون غيبية أو أيديولوجية أعمته عن النظر السوي في كتب العلماء، جعله يتوهم في" / (ب ٧ ~ب)/س_" تعبيرا مطلقا وبدون أي قيد وشرط عن مبدأ الوسط المرفوع، أو في "/~(ب ٨ ~ ب)/س_" صوغا مطلقا بدون قيود لمبدأ عدم التناقض.

حقا أنه من الممكن التعبير عن المبدأين اتين الصيغتين، لكن ذلك الأمر مشروط بكون اللغة القضوية الموظفة يجب أن تكون لغة إثنانية القيم، أو رباعيتها، أما أن ندخل نفس الصيغ إلى نسق آخر له لغة ثلاثية القيم ونجري عليها قواعد لم توضع لها وإنما لغيرها قصد "بيان صحة أو بطلان" شيءٍ ما، سميناه مبدأ، فذاك هدر من القول وخبط شديد، لا يقول به إنسان عاقل قطّ.

فلا أدري كيف خيل لأخينا طه عبد الرحمن أنّ "القول الصحيح" في نسق لوكاتشيفيتش الذي لجأ إليه، هو فقط "القول الذي يحوز قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي تسند إلى أجزائه"(ص. 142)؟ فلو نظرنا فقط في الجدولين اللذين رسمهما لعبارتيه، ولاحظنا خلو أعمد ا الرئيسة من الكذب، لوجب علينا الحكم بعدم مناسبة هذا التعريف لما جاء لتعريفه. إذ كيف يجوز

لنا تقرير بطلان عبارة لا تكذب أبدا؟؟ وما هو القول الصحيح إن لم يكن هو القول الذي لا يكذب و لو مرة واحدة؟

إنّ ما يترتب على ذلك التعريف غير المناسب للقول الصحيح في الأنساق الكثيرة القيم الذي انزلق صاحبنا إلى الأخذ به ليس هو فقط سقوط المبدأين المذكورين بل سقوط المنطق برمته لم لا و هو يؤدي أيضا إلى "بطلان" العبارتين اللتين تصوغان مبادئ الوضع و الرفع:

1. ~ [(~ ب ٧ جـ) ٨ ب] ٧ جـ ،

2. ~ [(~ ب ٧ جـ) ٨ ~ جـ] ٧ ~ ب

وإن أبطلنا كلّ هذه المبادئ والقواعد فماذا سيبقى من "علم المنطق"، لا بل ماذا سيبقى من فكر وخطاب بين الناس، إذ يصبح من باب العبث الحديث عن الاستنتاج أو الاستنباط أو الاستلزام أو غيرها من المفاهيم المنطقية.

إنّ المنطق علم عقلانيّ، والعقلانية ترتكز على مبادئ وقواعد تحافظ على الاتساق، وكلّ مساس ـذه المبادئ يجب أن يكون في مستوى اتساقية ذلك العلم، أما الأهواء والأيديولوجيات فمهما كانت قو ا، فلن تنجح أبدا في خرق صلابة عقلانية هذا العلم.

ففي النسق الذي يأخذ في نفس الوقت بالقيمة الوسطى - كتعبير عن "الممكن" أو "اللامتعين" أو "الم لة بين الم لتين" أو حتى ما يمكنك تسميته بـ "غير الصادق و لا الكاذب" - وبتعريف لرابط النفي يسمح له بقلب الكذب ليصير صدقا وبقلب الصدق ليصير كذبا وتعطيل قوة القلب فيه لحظة دخوله على القيمة الوسطى، و هو النسق الذي لجأ إليه صاحبنا، يصبح من

الممتنع المحال تعريف القول الصحيح بواسطة دوام حيازته لقيمة الصدق فقط وإلا كانت النتيجة هي الخروج إلى "منطق أجوبة الببغاء" وهدم منطق الحيوان الناطق، كيف لا وقد سجـننا هذا النسق في قفصٍ تبطل فيه كلّ مبادئ وقواعد الاستنتاج والاستدلالات اللزومية ولا يسمح فيه إلا بصحة الأقوال المتماثلة شرطا أو تشارطا! وما كان لهذه الكارثة أن تقع لو تنبه صاحبنا إلى الخطأ الجسيم الذي ارتكبه، ذلك أنه أخذ بتعريف للصحة حسب المنطق الإثناني وأجراه داخل نسق ثلاثي على عبارة من المنطق الإثناني. فكان الحاصل عنده خلطا وخبطا.

غير أنه من التجني أن نظلم أصحاب النسق الشرعيين ونحملهم وزر هذه "الجريمة النكراء المرتكبة في حق العقل البشري"، فهؤلاء المناطقة الثقات لا يمكنهم وضع كون القول الصحيح هو القول الذي يحوز قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي تسند إلى أجزائه فقط، وذلك لأنّ نسقهم يتبث بواسطة جداول الصدق أنّ القول الصحيح يجب أن لا يكذب أبدا، وأنّ القول المتناقض يجب أن لا يصدق أبدا، ويكون تعريف القول الصحيح عندهم إذن هو: يكون القول صحيحا إذا وفقط إذا امتنع كذبه.

وهنا تكمن عبقرية المنطقي البولونيّ، فقد نجح في تشييد نسق ثلاثي الأبعاد يحافظ فيه على صحة المبادئ والقواعد التي بدو ا لا تقوم للمنطق قائمة، ونعني ا القواعد الضامنة لمفهوم اللزوم المنطقي، فلو تجردنا عن الأهواء وصدقت نيتنا وتعرضنا لرحمة الله بالخوف منه، ونظرنا في الجداول الصدقية الثلاثية لكلّ تلك المبادئ، لاطمأن قلبنا لخلو كلّ أعمد ا الرئيسة من قيمة الكذب وسطعت صحتها سطوع الشمس أمامنا. فهل يعقل أن يقوم

منطقي بتشييد نسق ثلاثي القيم لمحاكمة عبارات نسق إثنانيّ القيم قصد إنزال "عقوبة" البطلان عليها؟

إنّ ما في العبارة " / (ب ٧ ~ ب)/سـ" التي رسم طه عبد الرحمن جدولها الثلاثي في كتابه (ص.142) ليس هو، بالقطع، التعبير المناسب عن مبدأ العقل القائل برفع الوسط أو الأوساط، وإنما هو تعبير مخصوص عن القيمة الثالثة المرفوعة في النسق الإثناني القيم. أما أصحاب الأنساق الثلاثية الفعلية فلهم مبدأهم القائل بالقيمة الرابعة المرفوعة، وإن كان عدد القيم عندهم أربعة، كان مبدأهم هو القول بالقيمة الخامسة المرفوعة، وهكذا دواليك إلى القيمة ذات العدد (ن) المرفوعة، في النسق الذي يأخذ بالعدد (ن -1) من القيم الصدقية. وهذا يعني أنّ لكلّ نسق، أحسِن صوغه وتحرى أصحابه تجنب عدم الاتساق في صياغته، تعبيره الخاص عن مبدأ القيمة المرفوعة فيه، فلا يعسر على من أخذ بقيم ثلاثة أن يصوغ مبدأه الرافع للقيمة الرابعة هكذا:

/(ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب)/ سـ

والتعبير عن التناقض لديه هكذا:

/ (ب ٨ ~ ب ٨ ~ ~ ب)/سـ

ولا على من أخذ بأربعة أن يكتب مبدأ الخامسة المرفوعة عنده هكذا:

/(ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب ٧ ~ ~ ~ ب)/سـ

[التي تقول نفس ما تقول به العبارة (ب ٧ ~ ب) في نسق توركيت الرباعي القيم[1]، إذ لا تأخذ مصفوفتاهما الصدفيتان إلا القيمة العليا (= 4) في نسقه مهما كانت قيم (ب : 1 أو 2 أو3)، ويمكن للقارئ الكريم التأكّد من ذلك بنفسه.] وقس على ذلك وأنت صاعد على سلّم أعداد القيم التي تستطيب نفسك الأخذ ا، إذ لا أحد من المناطقة في مقدوره منعك من صوغ مبدأ الرفع لما ترفعه من قيم سبق لك تحديد عددها، مادمت حريصا على ضبط وظيفة وعمل النفي (~) فيما تنوي بناءه من نسق كثير القيم بشكل متسق سليم. فعندما وضع يان لوكاتشيفيتش جداوله الصدقية التي تضم خانا ا التقويمية، إلى جانب الواحد والصفر، النصف أو الواسطة، لم يدع ولا كان همه "إبطال مبادئ العقل عند أرسطوطاليس"، بل على خلاف ذلك، وكما سبق لنا أن رأينا أعلاه، كان همه إيجاد مكان داخل المنطق القضوي الحديث، لمعالجة نوع من العبارات اللغوية التي قرر الفيلسوف اليونانيّ، منذ عشرين قرنا خلت، إما "تعطيل" جريان مبدأ التناقض عليها كما في حالة العبارات المهملة المتقابلة[2]، أو تفعيل جريانه "مع وقف التنفيذ لعدم التعيين"، كما في حالة العبارات المتعلقة بـ "المعاني الجزئية المستقبلة"[3]. فكان بذلك سباقا لوضع أولى اللبنات على طريق تشييد الأنساق الكثيرة القيم، فيكفيه فخرا أنه كان رائدا في هذا ا ال الذي كان موجهه فيه هو بالذات أرسطوطاليس، الأب الشرعي للعقلانية، المكتشف لمبادئ العقل الأزلية.

(1) Turquette, A. R., Many-valued logics and systems of strict implication. The Philosophical Review, 1954 , 43, 365-379.

(2) خاصة منه المقطع، 182 أ ،30 -38 . أنظر الفصل السابع من كتاب العبارة.

(3) أنظر الفصل التاسع كاملا من نفس الكتاب المشار إليه في الهامش السابق.

أما أن يأتي مؤلّف مغربي، وهو "أستاذ لعلم المنطق"(ص.5)، متوسلا بالآلة المنطقية حيث يعلم صلاحيتها وكفايتها، ومستبعدا لها حيث يعلم عدم مناسبتها (ص.23)، وبعد ثلثي قرن من الرجل البولونيّ والأرسطاليسي المخلص، ليدعي زاعما ما توهم أنّ فيه "خرقا" لمبادئ العقل، فذاك هو عين اللّجاج أو المراء والسفسطة.

و ـذا نكون قد برهنا على أنه:

لا يوجد على الإطلاق فيما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة أي نسق متسق

(ثلاثيا كان أو غيره) تبطل فيه مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض.

ومن قال بخلاف هذا، فهو إما غالط أو مغالط.

وفي خاتمة هذه الملاحظة، للقارئ علينا حق المطالبة بالحلّ، أي ببيان منشأ الغلط فيما نقضناه من ادعاءات المؤلّف المغربي نقضا إجماليا، لهذا الغرض نقول:

في علم المنطق، قديمه وحديثه، أكان ذاك الذي تعلّمه "المتكلّمون المسلمون" أو ذاك الذي يعلّمه المناطقة من غير المغالطين في زماننا، إذا أخذنا بـ "صادق" و بـ "كاذب" كمحمولين متقابلين في النظر الدلاليّ للّغتنا [أكانت هذه اللغة طبيعية أم اصطناعية، عربية كانت أو يونانية أو غيرهما]، فإنّ "الأمور" التي يجوز أن تحمل عليها هذه المحاميل، أي يجوز أن تكون حوامل لها، ستكون هي عبارات هذه اللغة ، أي الأقوال. وإن أردنا تصنيف

هذه العبارات من جهة ما يحمل عليها من صدق أو كذب، فلن تخرج أصنافها الممكنة نظريا عن الفئات الثلاث التالية:

- فئة الحوامل الصادقة،

- وفئة الحوامل الكاذبة،

- وأخيرا فئة الحوامل التي ليست بصادقة ولا بكاذبة.

أما أن يتحقّق الوجود الفعلي لإمكانية رابعة، فهذا أمر ممتنع للتعاند المقرر سلفا بين الصدق والكذب.

ها نحن إذن أمام كيانين اثنين مختلفين: الحامل والمحمول. أولُهما ثلاثي العدد وهو الأقوال أو العبارات، وثانيهما ثنائي العدد وهو القيم الصدقية. ففي أي منطق أو نسق منطقي أخذ أصحابه بقيمتي الصدق والكذب كقيم متعاندة وحددوا للنفي(~) وظيفة تغيير قيم عبارات لغتهم، [بحيث يصبح سلب العبارة الصادقة كاذبا، و سلب الكاذبة صادقا] إلا ووجب ضرورة افتراض وجود ثلاثة أنواع من العبارات.

قد يتساءل القارئ عن نوع الصدق المقصود هنا أهو الصدق الواقعي الذي عرف قديما "بمطابقة ما في الأذهان واللسان لما في الأعيان"، وأعيدت صياغته حديثا بصيغ متعددة يمثل على المشهور منها بالقول: "تكون العبارة 'الثلج ابيض' صادقة إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض"، أم هو الصدق المنطقي الذي يوكل أمر تعريفه وتبيينه والاستدلال عليه للنظرية المنطقية التي تستخدمه؟

الجواب هو أنني أقصدهما معا، وإن كان الأول منهما يوضع عند المناطقة وضعا على جهة التسليم والافتراض لا على جهة التحقّق الفعلي كما هو حاله عند الناطق الحي للّغة المنظور فيها، فإنّ الثاني منهما يضبط عندهم بواسطة تعريفات وقواعد تبين طرق التحقّق من وجوده أو عدمه في عبارات اللغة المدروسة. وقد يميز المنطقي بينهما لفظيا، مثلا، باتخاذ كلمة "الصحـة" بديلا لـ "الصدق المنطقي" في المعنى الثاني، ويصبح مقابله هو" التناقض" كبديل لـ "الكذب المنطقي" وترك كلمة "الصدق" كما هي للصدق الواقعي في المعنى الأول، ويظّل مقابله عنده هو "الكذب".

وهذه بعض الأمثلة لتوضيح المعنى الأول:

- إنّ قال قائل عن نفسه أثناء إلقائه لدرس في المنطق: "أنا ألقي درسا في المنطق الآن"، فلقد صدق ودخل قوله في الفئة الأولى من حوامل الصدق بالقصد الأول.

- وإن عاد هذا الذي صدق بما قال ونفاه بقوله "أنا لا ألقي درسا في المنطق الآن"، وكان يلقي درسا في المنطق، فلقد كذب، وصار قوله هذا داخلا في الفئة الثانية من الحوامل حسب نفس القصد الأول.

- لكنه لو قال "سألقي درسا في المنطق في الساعة الرابعة من ظهر أول جمعة من شهر شتنبر القادم"، فإنه لا يستطيع أن يجري عليها تعريف الصدق مثل ما أجراه على عبارتيه السابقتين، وذلك لارتفاع المطابقة في حالته هذه، إذ من الممتنع المحال عليه الآن أن يجد الأعيان التي على أساسها يتم تصديق أو تكذيب ما حضر في لسانه وذهنه، وأصبح قوله، إذن، داخلا في الفئة الثالثة من الحوامل التي لا تصدق ولا تكذب.

ولتوضيح المعنى الثاني المقصود من كلمتي الصدق والكذب وتحديد حواملهما، نورد التعريفات التالية:

- يحمل الصدق المنطقي (أو الصحة) على العبارة القضوية إذا حازت هذه العبارة قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي سبق أن حاز ا مكونا ا القضوية أو إذا لم تكذب أبدا. وفي إمكانك أن تقول باختصار: تكون العبارة القضوية صحيحة إذا لم تكذب أبدا. وتشكّل هذه العبارات الفئة الأولى من الحوامل، أي فئة العبارات الصادقة منطقيا.

- ويحمل الكذب المنطقي (أو التناقض) على العبارة القضوية إذا وفقط إذا حازت قيمة الكذب بالنسبة لكلّ القيم التي سبق أن حاز ا مكونا ا القضوية أو إذا لم تصدق أبدا. وفي إمكانك أن تقول باختصار: تكون العبارة القضوية متناقضة إذا لم تصدق أبدا. وتشكل هذه العبارات الفئة الثانية من الحوامل، أي فئة العبارات الكاذبة منطقيا.

- وإذا لم يتحقّق في العبارة المدروسة لا تعريف الصدق المنطقي ولا تعريف الكذب المنطقي، فستكون عبارة عارضة، وتشكل هذه العبارات الفئة الثالثة من الحوامل، أي فئة العبارات التي لا تكون صادقة منطقيا ولا كاذبة منطقيا.

لنفرض الآن أننا نأخذ بمنطق ثلاثي القيم لا يعطل فيه عمل النفي عند دخوله على القيمة الوسطى بل يقلبها إلى القيمة الأعلى، ويقلب الصدق إلى الكذب والكذب إلى الوسيط، فسيكون لمحاميلنا الثلاثة "صادق، كاذب ووسيط"[أو رقميا 3، 1 ، 2، حيث الرقم الأول للصدق والثاني للكذب والأخير للوسيط] الحوامل الأربعة التالية:

- فئة الحوامل الصادقة منطقيا، مثلا: (ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب)

- فئة الحوامل الكاذبة منطقيا، مثلا: ~ (ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب).

- فئة الحوامل الوسيطة منطقيا، مثلا: ~ ~ (ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب).

- وأخيرا، فئة الحوامل التي ليست بصادقة منطقيا ولا بكاذبة منطقيا ولا بوسيطة منطقيا، وعدد عناصرها، إن كان الرابط الذي فعل فعله في عبارا ا واحديا، هو إثنا عشر عنصرا نحصل عليها من الجدول الصدقي الشامل للروابط الواحدية في هذا النسق الثلاثي القيم، وتظهرها الأعمدة التي تضم على الأقلّ (ك) واحدة وعلى الأقلّ (ص) واحدة في الجدول التالي[1]:

3													2													1
ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص	و	و	و	و	و	و	و	و	و	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك
ص	ص	ص	و	و	و	ك	ك	ك	ص	ص	ص	و	و	و	ك	ك	ك	ص	ص	ص	و	و	و	ك	ك	ك
ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك

إنّ منشأ الغلط إذن فيما ادعاه صاحبنا يكمن في عدم تمييزه بين المحمولات وحواملها، فخلط الواصف بالموصوف حتى صار المنطق عنده ينظر بقدميه بدل أن ينظر بعينيه. فالموصوف عنده هو: "إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات" والواصف هو ما رآه فيها من خروج عن "مبدأ الثالث المرفوع" وادعاؤه بـ "أنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالا كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها

(1) الحرف غير الواضح في الجدول هو حرف 'ص'.

الثالث"، فهرع من ثمّة إلى "ما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة، حيث تنضاف الى الصدق والكذب في تقويم العبارات، قيم مختلفة متراوحة بينهما"(ص.139)، فمن "أحوال الموجود المتوسطة بين الإثبات والنفي (التي لا يمتنع تصورها عنده)!!"، أي من الحوامل، قفز إلى محمولا ا "القيم الكثيرة التي تنضاف إلى الصدق والكذب" ليقرر أنّ "أنسب نسق منطقي ثلاثي، لصوغ مبادئ المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه مبدأ الثالث المرفوع فقط بل أيضا مبدأ عدم التناقض."(نفس الصفحة).

وهكذا خلط الرجل بين الواصف والموصوف عنده فوقع فيما حرمه المناطقة على الناس وعلى أنفسهم. فلننصرف الآن إلى النظر فيما قام بوصفه من عبارات المتكلّمين المسلمين لنقف عما إذا كانت تلك العبارات تسمح فعلا بإفادة الدلالات الصدقية التي أسندها لها.

3. الجُملُ ''الخارقة'' للمبادئ!!

ماذا تقول الجملة "الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"؟ هل تقول فعلا بقول يخرج عن المبدأ الذي يصاغ عادة على هذا النحو: "إنّ القول أيا كان، إما أن يكون صادقا أو كاذبا ولا واسطة بين صدقه وكذبه"، كما يدعي ذلك السيد طه عبد الرحمن؟

قد لا يعارضنا قائل تلك الجملة، إن كان عربي اللسان وصحيحه، لو نحن أعدنا صياغتها في هذا القالب اللغوي: "إنني أنفي أن تكون الصفات هي عين الذات وأنفي أيضا أن تكون غير الذات"[1]. فتتكون هذه العبارة من قضيتين سالبتين حمل فيهما محمولان مختلفان على نفس الموضوع أو

---

(1) وهو بالفعل ما يقول به أبو سليمان السجستاني، أنظر النشار، ص. 151.

الحامل، الأول منهما هو 'عين الذات' وثانيهما هو 'غير الذات'. ووجه الاختلاف بين هذين المحمولين يسمى عند مناطقة زمان المتكلّمين المسلمين باسم 'التضاد'. ووجه التضاد يبرزه التقابل القائم لغةً بين اللفظين "عين وغير" المضافين إلى 'الذات'. وعليه، فنحن أمام عبارة تتكون من قضيتين سالبتين بمحمولين متضادين ربط واو العطف بينهما. وإذا كانت 'عين' تفيد نوعا ما من الإثبات، فإنّ في 'غير' نوعا ما من العدل أو الترك والتخلّي، إلا أنّ كُلا من الإفادتين، الإثبات والعدول، تظلاّن منحصرتين في عملهما في الأسماء دون القدرة على ذلك في الأفعال المصرفة كما هو حال أغلب أدوات النفي أو السلب التي تعمل في الأفعال. فأنت تقول مثلا 'عين المرض' (أو عين الذات) ولا تجيز قول 'عين مرض'(أو عين تذَوت)، وتقول 'غير المرض' (أو غير الذات) ولا تقول 'غير مرض' (أو غير تذَوت). فكان لهذه الظواهر اللغوية آثار دلالية ومنطقية، تنبه لها مناطقة زمان المتكلّمين فوظّفوها لخدمة أغراضهم في ضبط علاقات التقابل بين مختلف أنواع القضايا مما نحن معرجون على فحصه في الفقرة الموالية.

إن كان حديثك، مثلا، عن سقراط وقلت: "سقراط مريض"، فأمامك إمكانيتان اثنتان لإعطاء مقابلٍ لما قلت:

1. ليس سقراط مريضا،
2. سقراط غير مريض.

في الإمكان الأول سلبت صفة 'المرض' عن سقراط، لكنك في الإمكان الثاني قمت بإثبات صفة 'غير المرض' له. فصار الإمكان الأول قضية سالبة في حين ظلّ الإمكان الثاني قضية مثبتة أو موجبة. و تبرر اللغة العربية الخادمة لمنطق زمان المتكلّمين هذه الواقعة المنطقية على هذا النحو:

في الإمكان الأول كانت عندنا "ليس"، الفعل الماضي الناقص اللازم، وكان اسمها هو " سقراط " وخبرها هو "مريض" -ولا أظن أنّ السيد طه عبد الرحمان قد يكذّب كون "ليس" في جذورها مكونة من أداة نفي ومن فعلٍ– أما في الإمكان الثاني فإنّ "غير مريض" مكونة من مضاف ومضاف إليه، والإضافة النحوية وسيلة لتركيب المفاهيم الكثيرة لتصبح واحدا، فتقول "عنوانُ الكتابِ" أو "باب الدار" غير قاصد عنوانا ما وكتابا ما أو بابا ما ودارا ما وإنما قصدك هو ما للكتاب من عنوان(أي عنوانه) أو ما للدار من بابٍ(أي با ا)، وهذا بعينه ما تقصده عندما تقول "غير المرض"، فيكون قصدك هو ما للمرض من غير (أي غيره). ولقد سمى المناطقة ما في الإمكان الأول سلبا أو نفيا في حين أطلقوا على ما في الإمكان الثاني اسم "العدول"، وصار للقضية الشخصية عندهم الأنواع الثلاثة:

- قضية موجبة، مثلا: سقراط مريض.
- قضية معدولة، مثلا: سقراط غير مريض.
- وقضية سالبة، مثلا: ليس سقراط ليس مريضا.

وقالوا إنّ في القضية الأولي حملاً، وفي الثانية عدلاً أو حملَ سلبٍ بينما في الثالثة سلب حملٍ.

وكثيرا ما كان مناطقة الإسلام الأجلاّء يلحون على ضرورة الحرص على تبين الفرق بين "سلب الحمل" و"حمل السلب" للتمكّن من التقويم السليم لتقابل هذه القضايا. فصدق الموجبة يستلزم كذب السالبة والمعدولة معا. لكن صدق السالبة، فإن استلزم كذب الموجبة، فلا يستلزم لا صدق المعدولة ولا كذ ا، إذ يجوز لهذه الأخيرة أن تكذب رغم صدق السالبة. كما

أنّ كذب الموجبة يستلزم صدق السالبة، لكنه لا يستلزم صدق المعدولة لجواز كذ ا مع كذب الموجبة، فتأملْ.

لنعد الآن، بعد هذه التوضيحات المستمدة من المنطق الذي عرفه المتكلّمون المسلمون خير معرفة، إلى العبارة التي خيل لطه عبد الرحمن أنّ فيها "خرقا" لمبادئ العقل.

لقد قالت جماعة من المتكلمين إنّ "الصفات هي عين الذات" وقالت جماعة ثانية قولا مقابلا لما قالت به الجماعة الأولى، فأثبتت أنّ "الصفات هي غير الذات"، فاتفقت الجماعتان من وجه واختلفتا من وجه: اتفقتا في صورة الإثبات التي اتخذها القولان عندهما، فالأول يثبت العينية للصفات والثاني يثبت لها الغيرية، لكنهما اختلفا فيما أثبتاه، فجاء محمول الثاني "عدولا" عما حملته الجماعة الأولى في قولها. فالقولان إذن رغم تقابلهما لا يتناقضان. وعليه فمن الممتنع المحال الحديث عن التناقض هنا ما دمنا لا نتوفّر على الأقلّ في إحدى هاتين الجملتين على ما يفيد سلب (أو نفي) الحمل فيها. إذ أننا لسنا أمام إيجاب وسلب متقابلين[1] وإنما نحن أمام موجبتين عدل عن محمول الثانية منهما مما أدى إلى انتزاع صفة التناقض عن تقابلهما وإيقاع صفة التضاد عليه. لذا وجب هنا إجراء قواعد التضاد دون غيرها. ومن فعل بخلاف ذلك فستكون عواقب فعله وخيمة عليه.

---

(1) قال أبو سليمان لا فظ فوه رحمه الله:" نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي و ليس بحي (لاحظ حفظك الله، استعمال ' ليس' في جملته)، بل رفعنا النقيضين فقلنا " لا موصوف" و " لا لا موصوف"" عن النشار،ص. 151. و شتان بين نقيض المفهوم و نقيض القول أو القضية. فالمفهوم' موصوف' مثله مثل' ذلول' له نقيض هو' لا موصوف' مثل 'لا ذلول' وإلا كانت العبارة 'بقرة لا ذلول' قضية سالبة و الحال أ ا ليست كذلك فتأمل.
"جئت بلا زاد" و"غضبت من لا شيء"، "جاء زيد لا ضاحكا و لا باكيا"،" إ ا بقرة لا فارض و لا بكر"، مغني اللبيب...،ص. 321و322..

وهكذا فإذا امتنع اجتماع صدق القولين: "الصفات هي عين الذات" و"الصفات هي غير الذات" للتدافع الضدي بين محموليهما، فلا مانع يمنع من إمكانية كذ ما معا. ويصبح في إمكان جماعة أخرى من المتكلّمين أن تتبنى رأيا آخر يخالف ليس فقط ما قالت به الجماعة الأولى، بل وما قالت به الجماعة الثانية أيضا. وتصوغ رأيها في عبارة تقول: "إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات".

فما هي يا ترى الدلالات الصدقية التي قد يسندها المتكلّمون أصحاب هذا الرأي لعبار م؟

سنتصور أنهم فكّروا على هذا النحو (ونجهر ذا الفكر وكأنه جرى على لسا م):

يا أصحاب الرأي الأول إنكم تقولون بأنّ الصفات هي عين الذات، لكن قولكم هذا ليس صادقا في نظرنا، وعليه فلتقابل سلبنا مع إيجابكم، وجب صدق قولنا وكذب قولكم للتناقض الحاصل بينهما.

أما أنتم يا أصحاب الرأي الثاني، فإنكم تقولون بأنّ الصفات هي غير الذات، ونحن ننفي قولكم هذا، ومن ثمّة وجب كذبه في نظرنا، فلقد نفينا نفس ما أثبتموه على نفس الموضوع الذي اشتركنا في التكلّم حوله. وعليه، فلتقابل سلبنا مع إيجابكم وجب صدق قولنا وكذب قولكم للتناقض الحاصل بينهما.

ويستمر أصحاب هذا الرأي في شرحهم، لكن في هذه المرة يوجهون الخطاب لنا نحن القراء بصفتنا مستمعين لما سبق أن دار من كلام:

والآن، إن صدقت عبارتنا الأولى لتناقضها مع عبارة الجماعة الأولى، وصدقت عبارتنا الثانية لتناقضها مع قول الجماعة الثانية، ومادمنا قد ركّبناهما في عبارة واحدة حقّق وحد ا رابط الوصل [الذي ضبط المنطق القضوي الإثنانيّ القيم شروط صدقه المشهورة]، فيلزم ضرورة أن تصدق عبارتنا المركّبة التي تقول: "إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"، فلعبارتنا إذن قيمة محددة وهي قيمة الصدق، ولعبارة الجماعة الأولى قيمة محددة وهي قيمة الكذب ولعبارة الجماعة الثانية قيمة محددة وهي قيمة الكذب، ولا وجود عندنا لأي "م لة بين م لتيهما" وكلّ من قال منكم بخلاف هذا، فما ذلك إلا دليل على قصر نظره في فهم لغتنا أو علامة على تقصيره في استيعاب قواعد منطق زماننا أو هما معا، وإذا لم يكن ذه الصفة ولا بتلك، فلربما يكون له رأي آخر فيما قلناه. فنهض واحد من بين المستمعين وقال:

أنا أقول بخلافه، ولعلمكم، فأنا خير من يفهم لغتكم ومنطق زمانكم، كيف لا وأنا "أستاذ علم المنطق وفلسفة اللغة" (طه عبد الرحمن، في أصول الحوار....، ص. 5)، وقد قمت مباشرة قبل النظر في عبارتكم بإنجاز "تنسيق منطقي وصوغ صوري"(ص.118 -138) لمسألة المماثلة المثارة عندكم بصدد علاقة الذات بالصفات وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، معتمدا في ذلك "لغة منطق المحمولات من الدرجة الثانية مع التساوي...."(ص. 120)، فعلمي بالمنطق وباللغة ونظريا ا يفوق مقدار علومكم ما لما من الله به علي من تواجدي ذا الزمان المتأخر عن زمانكم والذي تطورت علومه بشكل قد لا يخطر على بالكم. وعليه فإنني أدعي أنه يوجد بين عبارة الجماعة الأولى: "الصفات هي عين الذات" وعبارة الجماعة الثانية: "الصفات غير الذات"

تقابلٌ بالتناقض، ولذلك كان في قولكم: "الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات" خرق لمبدأ الثالث المرفوع.

وما أن انتهى هذا المستمع، الذي تبنى موقف الأستاذ طه عبد الرحمن، من إلقاء مدعاه حتى انتصب واقفا مستمع آخر من بين الحاضرين وواجهه قائلا:

إني أمنع مقدمة دليلك، فأنا لا أسلم لك أنه بين عبارتي الجماعة الأولى والجماعة الثانية يوجد تقابل بالتناقض، لم لا يجوز أن يكون التقابل بالتضاد هو القائم بينهما؟

وهنا شرع المعلّل، صاحب الدعوى، في إبطال سند المانع وقال:

إنّ العبارة "الصفات هي عين الذات" ترجع بالتكافؤ عندي إلى العبارة "الصفات مماثلة للذات" ويعود ما يقابِلها: "الصفات هي غير الذات" إلى "الصفات مباينة للذات" وهذا ما يقرره الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه عندما قال: "تعددت مواقف "المتكلّمين" من إشكال علاقة الصفات بالذات، فمن قائل بأنّ الصفات مماثلة للذات، أو بتعبيرهم بأنّ الصفات هي "عين الذات"، ومن قائل بأنها مباينة لها، أو بتعبيرهم بأنها "غير الذات" "(ص.138) ومنه نستنتج أنّ ''عين'' و''مماثل'' "إسمان دالاّن على ذات واحدة" (ص.122) وما جرى عليهما يجري على ''غير'' و''مباين'' على الأقلّ في مقام مقالنا هذا، وكلّما ربطت ''هو'' بين اسمين حالهما هو هذا الحال، مثلا بالقول: "عين الذات هو مماثل الذات" أو "غير الذات هو مباينها"

فإنّ في هذا تعبيراً عن" مبدأ " الهوية" الذي يسلّم به المتكلّمون[1] والذي يمكن صوغه كما يلي:

Δ سـ (سـ = سـ) (ص.121) التي نقرأ الرمز ' = ' فيها هكذا: ''مماثل لـ'' أو ''متماثلان''، أما '' مباين لـ'' أو ''متباينان'' فقد يكون رمزها عندنا هو ' $\neq$ '. وبناءً عليه أكتب عبارة الجماعة الأولى هكذا:

الصفات = الذات

وأكتب عبارة الجماعة الثانية هكذا:

الصفات $\neq$ الذات

و ـذا يظهر التناقض صارخا بينهما إذ لا يصدقان معا ولا يكذبان معا لأننا سلبنا نفس ما سبق أن أثبتنا، وما هو التناقض إن لم يكن هو هذا التقابل القائم بين هذا السلب وذاك الإيجاب!

وما أن انتهى المعلّل من كلامه حتى قام السائل، صاحب المنع المسنود، وقال: عندي أكثر من شاهد على فساد مقدمتك، وكلّها تنقض دليلك وتبين ـافته.

الشاهد الأول

دليلك هذا يصح لو كان ما نحن ناظران فيه من الجانبين هو:

~ (الصفات = الذات) $\leftrightarrow$ (الصفات $\neq$ الذات)،

---

(1) أنظر أعلاه، ص. 13.

أي أنّ سلب الطرف الأول يؤدي إلى إيجاب الطرف الثاني وإثبات الطرف الثاني يؤدي إلى سلب الطرف الأول وذلك لامتناع اجتماع الصدق فيهما:

~ ((الصفات = الذات) ٨ (الصفات ≠ الذات)).

[مع ضرورة اشتراط دخول متغيرات هذه الصيغ في واحدة وواحدة فقط من الفئتين: إما فئة المتغيرات الفردية، وإما فئة المتغيرات المحمولية، أي اشتراط اعتبار كلّ من "الصفات" و"الذات" إما كمتغيرين مفردين، ليصبح في الإمكان الترميز للفرد الأول بالرمز "سـ" وللثاني بالرمز "عـ"، وإما كمتغيرين محموليين، ليصبح في الإمكان أداء الأول بالرمز "صا" والثاني بالرمز "ذا " لتسلم العبارتان تركيبيا في الحالتين حسب اللغة المحمولية ذات الدرجة الثانية مع التساوي التي تعتمدها][1]، ونعيد كتابة ما نظرت فيه من جانبك هكذا:

~ (سـ = عـ) ↔ (سـ ≠ عـ) أو ~ (صا = ذا) ↔ (صا ≠ ذا)

~ [(سـ = عـ) ٨ (سـ ≠ عـ)] أو ~ [(صا = ذا) ٨ (صا ≠ ذا)]

---

(1) وحتى لو أننا أهملنا ذكر هذا الشرط، فلا ضرر في ذلك مادام السيد عبد الرحمن طه قد أخذ من قبل بـ" مسلمة حملية الخطاب":

ل (سـ) = سـ { صا1،...،صان }، إذ " تتساوى لدى كل من يتوسل باللغة الأعيان و أوصافها أو الذوات و محمولا ا." ص. 99.

وعليه، فما أنت ناظر فيه لم يكن هو بالقطع عبارة المتكلّمين المنطوقة والمخطوطة باللغة العربية، بل هو ما تخيلت أنه "صورة منطقية" لها في صوغٍ منطقٍ صوري من زمان غير زمانهم، فألبست خطابهم الطبيعي لباسا اصطناعيا، كاسرا بذلك ما سبق لك أن وضعته من "حدود لوصف المنطق للخطاب الطبيعي". ألم تعلن من قبل أنك راعيت خصوصيات هذا الخطاب وإمكاناته المضمونية المتكاثرة، ولم تقيده بشروط المنطق الصوري ولم تسقط عليه إسقاطا معايير البرهان الآلي،(ص.23)؟ فلماذا نجدك الآن منجرفا لارتكاب فعل نصحت بتركه وعدم السقوط فيه؟ أفلا يحق وصفك بما اتصف به ذاك الذي "طمع في محال، إذ طلب أن يقيس الشيء بغير المقياس المعول له"، أو ذاك الذي رأى "الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال" حسب ما اقتبسته من عبارة لابن خلدون(نفس الصفحة)؟ وها أنت الآن متلبس بهذا الفعل، أفلا يصبح خطابك هذا منقطعا عن وظائفه وينقلب إلى "لا خطابٍ"؟

وهكذا يبطُل ما تخيلته "دليلا" على مدعاك بسلطان شاهدنا المزدوج: أولا، لمحاولة تدليلك على موضوعٍ هو غير موضوع ما منعنا بسند في دعواك وثانيا لما فيه من منافاة لمذهبك في "علاقة المنطق الصوري باللغة الطبيعية".

الشاهد الثاني

إذا قلنا بأنّ في سلب المماثلة إثباتاً للمباينة وفي سلب المباينة إثباتاً للمماثلة، وهذا ما عبر عنه بالعبارة المهملة: ~(سـ = عـ) ↔ (سـ ≠ عـ)، فيجوز الحكم بتناقض العبارتين المركبتين لهذا التشارط إن لم يوجد لنا إلا صنف واحد وواحد فقط من المماثلة وصنف واحد وواحد فقط من

المباينة، أما لو كان لنا أكثر من صنف منها، فستتغير الأمور وتختلف الأحكام كما سيشهد على ذلك القول التالي:

إنّ "تنسيقك المنطقي لنظريات المماثلة الكلامية" يقول بوجود أكثر من صنف، إذ ميزت بين "ضربين أساسيين" وحددت "مرتبتين مختلفتين داخل كلّ ضرب"(ص.129)، وما ينفعني منها في مقامي هذا هو الضرب الأول، الذي دعوته بنظرية "المماثلة المهملة"، ومرتبتيه: المماثلة الكلّية والمماثلة الجزئية. ولا أتصور أنني قد أخرج عن خطّ تفكيرك، لو أقمت أمام مرتبة المماثلة الكلّية عندك ضربا خاصا للمباينة الكلّية بتعريف للمتباينين يقول "بأنهما الشيئان اللذان لا يشتركان في جميع الصفات"، وأدمجت مرتبة ما سميته بالمماثلة الجزئية في مرتبة تشملها هي والمباينة الجزئية وأطلقت عليها اسم 'المماثلة من وجه والمباينة من وجه' [مستوحيا ألفاظ مناطقة زمان المتكلّمين في كلامهم عن العلاقات الماصدقية بين الكلّيات]، فيصير في إمكاني وضع التقابلات التالية:

1. مماثلة كلّية

2. مباينة كلّية (سـ = عـ) (سـ ≠ عـ)

3. مماثلة من وجه ومباينة من وجه

(سـ =با عـ) ∆ (سـ ≠جا عـ)

فإن سأل سائل من بين المستمعين، وهو أمام هذا المثلّث الذي يرسم التقابلات الممكنة بين العبارات المكتوبة في رؤوسه الثلاثة، قائلا: لو صدقت عبارة الرأس 1، فبماذا أحكم على عبارتي الرأسين الآخرين؟

أجبناه: إنّ تصديقك لـ 1 يستلزم كذب كل من 2 و3. وبالمثل، فتصديقك لـ 2، يستلزم كذب 1 و 3. فأشار بحركة من رأسه موافقا وهمهم مع نفسه قائلا لها: إذن من الممتنع اجتماع صدق 1 وصدق 2، لكن لو كذّبت واحدة منهما، فهل أستطيع استلزام شيء ما من الصدق أو الكذب بخصوص ما تبقى؟ وبعد فترة من التفكير، انقدح في قلبه الجواب انقداحا:

إن كذبت 1، فلا مانع يمنع من كذب 2 أيضا ؟ فإذن من الممكن لهما معا حيازة أخس القيمتين، أي جواز كذ ما معا وذلك لجواز صدق 3. فخرج هذا المستمع عن صمته وتحولت همهمته إلى الجمل المسموعة التالية:

يا قوم إن من يكذب (سـ = عـ) أو ينفيها: ~(سـ = عـ)، يمكنه أن يكذب في نفس الوقت (سـ ≠ عـ) أو ينفيها: ~(سـ ≠ عـ)، ويظلّ قوله:

(~(سـ = عـ) ∧ ~(سـ ≠ عـ)) صادقا وذلك للصدق الممكن تحقّقه في:

(سـ =با عـ) ∧ (سـ ≠جا عـ). وبه الشاهد على فساد ما ادعاه صاحبنا لثبوت صحة نقيض مدعاه.

وعليه:

لا يوجد على الإطلاق في عبارات المتكلّمين المسلمين، التي اعتمدها طه عبد الرحمن وسابقه المشرقي علي سامي النشار كشواهد على ادعاءا ما، أي خرقٍ أو خروجٍ عن مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض. ومن قال بخلاف هذا، فهو غالطٌ أو مغالطٌ.

4. الختم

لقد تبين لنا إذن أنه من الممتنع المحال الخروج عن مبدأ الوسط أو الأوساط المرفوعة، أكان ذلك الوسط ثالثا أم رابعا أم كان نونيا، كما تبين لنا أنه من الممتنع المحال اجتماع كلّ قيم النسق المنطقي المخصوص في نفس الحامل لتلك القيم وفي نفس الوقت، كما هو ممتنع محال ارتفاعها عنه في نفس الوقت. وهذا ما خلصت إليه الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية فقد بينت لنا أنّ عبارات المتكلّمين التي استند عليها الدكتور عبد الرحمن طه ليخرج منها ما ادعى أنه "مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام"، لا يوجد فيها - سواء أكان ذلك حسب قواعد اللغة العربية، أم كان حسب قواعد المنطق السائد زمان المتكلّمين، أم كان حسب منطق الزمان الذي نحن فيه – أي شذوذ عن منطق لا يأخذ إلا بقيمتين اثنتين: الصدق والكذب، كما أنها تلتزم بشكل واضح بمبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض.

وعليه:

فإنّ الأخذ بمبدأ عدم التناقض يظلّ هو الشاهد الأمثل على العقلانية ويظلّ الإخلال به شاهدا على اللاعقلانية. ومن سره فقدان "عقله" بالسباحة في المياه العكرة للامعقول، فله ما تشتهيه نفسه بشرط عدوله عن التعلّق بأخشاب المنطق وألواحه!

طرق التدليل ومراتب التصديق

حسان الباهي

مقدمة

نرمي إلى إعادة النظر في التصور الذي دأب على التمييز بين مناهج تفضي بنا إلى اليقين وأخرى لا يمكن أن تحصل إلا الظن. ونروم معالجة هذه المسألة بالبدء بإعادة النظر في الدعوى التي سلمت بوجود يقين مطلق وثابت. ومن ثم، أفضت إلى القول بأن العقل الإنساني واحد في استدلالاته وفي طرق تفكيره. فالناس يفكرون بطريقة واحدة ويستدلون وفق نماذج محددة. و ما دام العقل الإنساني يشتغل وفق قوانين وضوابط محددة فهذا يقتضي النظر إلى الحقائق على أ ا موضوعية وأ ا مستقلة عن كل دارك.

وفقا لهذا، سنعالج الموضوع من خلفية مفادها أننا غالبا ما ندعو إلى تكامل العلوم، دون أن ننتبه إلى أن تحقيق ذلك يقتضي النظر كذلك في التكامل من جهة المناهج. وعليه، تتمثل دعوانا في أن التسليم بتعددية الحقائق، يستوجب كذلك التسليم بتعدد سبل تمثلها وتحصيلها.

1. معايير التفضيل بين العلوم

لقد اعتبرت الأركان التي بني عليها المنطق التقليدي (الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع) بمثابة قوانين تسري على جميع العلوم، وملزمة لكل ناظر. لتشكل بذلك السند الأساسي للتصور الذي ادعى أن الصدق كلي ومطلق، وأن الحقيقة موضوعية. لهذا نظر لهذه المبادئ على أ ا قوانين ترسم حدودا للتفكير الإنساني. فلا يحق لأحد أن يخرقها. وكل محاولة تبتغي ذلك تعد بمثابة خروج عن حدود العقل والتعقل. كما أن تحصيل اليقين يتم باعتماد القياس الكلي الذي يفضي إلى اليقين التام. ومن ثم، عد طريقا لتحصيل العلم، فلا علم إلا بالكليات. في حين أن الاستقراء يوصلنا إلى اليقين متى كانت عناصره متناهية، وإلى الظن متى كانت غير متناهية. أما التمثيل فتبقى نتائجه ظنية في كل الحالات، فاعتبر لمدة طويلة النمط الاستدلالي الذي يجب تجنبه.

بموجب هذا، تم التمييز بين الطريق العلمي والظني. فالعلم هو معرفة العلة. والعلة تفضي بنا إلى اليقين، الذي تنتج عنه معرفة كلية ويقينية؛ بينما يقع الإحساس والظن على الحادث والممكن. كما نظر إلى البرهان على أنه طريق اليقين، على عكس الجدل الذي يبقى محصورا في المشهورات والمسلمات. فميز أرسطو بموجب ذلك بين المقدمات البرهانية والجدلية والسوفسطائية والخطابية والشعرية. وعليه، أقر بوجود مسالك تفضي بنا إلى القطعيات وأخرى إلى الظنيات. ليصبح المنطق بذلك معيار الفصل بين ماهو علمي وما ليس كذلك. فبواسطته نميز الصواب عن الخطأ والصدق عن الكذب والحق عن الباطل والصحة عن الفساد، إلخ.

بموجب هذا تم الإقرار بأن العقل الإنساني يفكر ويستدل وفق قوانين كلية ومطلقة. وهو ما يعني أن:

أ - العقل الإنساني واحد في استدلالاته وبراهينه وطرق تفكيره. فهو يشتغل وفق قوانين وضوابط محددة اعتبرت معيارا للعلمية ونموذجا لكل يقين. وكانت النتيجة أن سلم بأحادية التفكير الإنساني.

ب - الإنسان قادر على تحصيل الحقائق. فالأشياء تحدث وفق نظام عام محدد.

هكذا ذهب القائلون بالفصل بين العلوم إلى استخدام معايير معينة للمفاضلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية من جهة، و تفضيل علوم على علوم أخرى سواء من داخل الطبيعيات أو الإنسانيات من جهة أخرى. فهناك علوم تفضي بنا إلى نتائج يقينية، وأخرى إلى نتائج ظنية. وهو ما جعلهم يؤكدون على أن نتائج العلوم الطبيعية تتميز بخصائص تتمثل في الموضوعية والحقيقة والدقة، في الوقت الذي تغيب فيه هذه الخصائص عن المباحث الإنسانية. ويتمثل المصدر الأساسي لهذه الموضوعية في القول بقدرة العلوم البحتة على فصل الذات عن الموضوع، على عكس ما هو عليه الحال في المباحث الإنسانية التي لا تنفك فيها الذات عن الموضوع. هذا الوضع هو الذي يسمح للعالم ببناء معرفة صارمة وموضوعية ومتسقة، في حين يصعب ذلك في الإنسانيات. كما أن المناهج والآليات التي يستخدمها العالم تتسم بالدقة، بما يجعله يحصل حقائق موضوعية. وهذه الموضوعية ناجمة في جزء منها عن كون العلوم الدقيقة تستخدم ألفاظا متواطئة، في مقابل الألفاظ المشتركة المعتمدة في العلوم الإنسانية. فما يميز ألفاظ اللغة الصورية هو الوضوح والدقة والصراحة، في حين تبقى الشبهة من أهم خصائص ألفاظ

اللغة الطبيعية. من ثم، عمدت العلوم الطبيعية إلى استبعاد كل ما هو مجاز واستعارة.

لقد نظر أصحاب التوجه الموضوعي إلى الإنسان وكأنه محايد، وإلى المعنى وكأنه مجرد. فسلموا بدعوى أن التعابير تحمل معنى موضوعيا مستقلا عن كل سياق. فصدق العبارة أو كذبها يتوقف على مدى مطابقتها للواقع. ومن ثم، يمكن التسليم بوجود نظرية موضوعية للمعنى. ذلك أن العالم من وجهة نظرهم يتشكل من أشياء لها خصائص تلازمها، ومستقلة عن مدارك الناس و تجاربهم وتفاعلاتهم مع المحيط. وما دامت الحقائق موضوعية، فيمكن أن نتكلم عنها بطرق موضوعية، ونقول عنها أشياء صادقة أو كاذبة بشكل محايد. فالعلم بوصفه ينتصر للموضوعية يوفر لنا مناهج وآليات تمكننا من تجاوز تصوراتنا ومعتقداتنا وأحكامنا الخاصة. وعليه، فإن استحضار البعد الموضوعي يجعلنا لا نهتم بالوقائع إلا بقدر ما تمكننا من الوصول إلى صياغة قوانين كلية وموضوعية.

2. تقويم معايير التفضيل

تبين للدارسين وتحت ضغط المبادئ المشار إليها استحالة تقديم أجوبة لمختلف المشاكل التي طرحت في العديد من العلوم (مثل مشكل النقائض في الرياضيات ومشكل المفارقات في اللغة والمسائل التي طرحتها الميكروفيزياء) بالخضوع للمنطق الثنائي القيمة. فالاستجابة لهذه المسائل المستجدة يتطلب خرق هذه المبادئ. فكانت النتيجة أن انتقلنا على مستوى المنطق من الكلية إلى الموضعية، أي من اعتبار القوانين المنطقية خصائص خارجة عن كل زمان ومكان إلى قوانين منطقية تتعلق بالنسق المعمول به. ومن ثم، استبعد مفهوم الصدق الكلي والحقيقة المطلقة.

أمام المسار الذي اتخذته العديد من العلوم، سواء الطبيعية أو الإنسانية، تبين أن العديد من التصورات التي اعتمدت لرسم مسار هذه العلوم أصبحت تعترضها صعوبات وظيفية وإجرائية، بشكل يتطلب إعادة النظر فيها. من هذا المنطلق، سنسعى إلى إعادة تحديد هذه العلاقة، بالدعوة إلى تخلي المباحث الإنسانية عن اعتماد نفس المسالك التي جتها العلوم الصورية أو الطبيعية في تحصيل نتائجها. ذلك أن المشاكل التي اصطدمت ا هذه الأخيرة تستوجب من العلوم الإنسانية إعادة النظر في مساعيها الهادفة إلى تحصيل نتائجها وفق نفس المنوال المعمول به في العلوم الصورية أو الطبيعية؛ خصوصا وأننا نلاحظ أن العديد من هذه العلوم أضحت تأخذ بمقومات وإجراءات كانت إلى وقت قريب من نصيب العلوم الإنسانية. وهو ما يقتضي إعادة النظر في المعايير المعمول ا للتمييز والمفاضلة بين العلوم، سواء على مستوى المضامين أو المناهج.

أ. النظر في المضامين

متى نظرنا في معيار الموضوعية أمكن الجزم بصعوبة التسليم بالموضوعية بإطلاق، خاصة بعد أن أصبحت العديد من العلوم الطبيعية تبحث في ظواهر يصعب معاينتها وقياسها بأدوات دقيقة ومضبوطة. وهو ما أجبر العالم على الحديث عن المرونة العلمية؛ ومن ثم، التخلي عن الموضوعية بالمفهوم التقليدي القائل بأن الظاهرة مستقلة عن راصدها، وأ ا تكشف عن نفسها متى تجرد الراصد عما هو ذاتي. وعليه، تبقى مسألة الموضوعية نسبية؛ لنقول بأن درجة موضوعية علم ما أعلى من درجة موضوعية علم آخر. أما ما يخص علاقة الذات بالموضوع، فنحن نسلم باختلاف الوضع بين حقل الطبيعيات والإنسانيات. ومرد ذلك إلى أن الواقعة في العلوم الإنسانية تختلف عن الواقعة في العلوم الطبيعية. ومع ذلك، فنحن نسلم باستحالة أن تحقق العلوم الإنسانية

الذاتية الكاملة، بنفس الكيفية التي يستحيل ا أن تحقق العلوم الطبيعية الموضوعية المطلقة. ذلك أن تفسير الظواهر الطبيعية يتوقف على مقومات عدة، منها طبيعة الفروض ومصدرها؛ بالإضافة إلى الآليات و أدوات القياس التي يستخدمها العالم. وكل هذا لا يمكن عزله كليا عن ذات العالم والمحيط المادي والمعرفي الذي يعيش فيه. فما نلاحظه هو أن مهمة العالم لم تعد تتحدد في نقل الظاهرة كما هي موجودة في الواقع، بل إن مرجعيته المعرفية وأدوات القياس المعول عليها تتدخل في تحديد علاقات معينة بين الأداة وما يقاس. لهذا، تخلت العديد من الدراسات عن التصور القائل بأن الحقائق توجد جاهزة، وأن المعارف العلمية ثابتة وقارة، بشكل يسهل معه رصدها. لقد سلم العديد من الدارسين بأن المعرفة العلمية أصبحت بدورها رهينة التفاعل القائم بين العالم ومحيطه المادي والمعرفي. بالتالي، يصعب القول بأن الحقيقة في العلوم الطبيعية تختلف كليا عما هو عليه الحال في بقية المباحث. فالمعنى ليس موضوعيا، بل هو كذلك بالنسبة لفهم معين. بالتالي، من الصعب الكلام عن صدق مطلق وكلي، فكل ما يمتلكه كل منا هو حقيقته، أي حقيقة يستند فيها إلى تصوره، الذي يبقى نسبيا وقابلا للمساءلة. وهو ما يفضي بنا إلى رفض دعوى الحقيقة الكلية و المطلقة. أضف إلى ما سلف، أن الحقيقة صفة من صفات الأحكام. ومتى كانت الحقيقة صفة من صفات الحكم، وكان الحكم بدوره فعلا من أفعال العقل، فلا معنى للحديث عن الحقيقة إلا حين يقوم عقل معين بإطلاق حكم معين. والنتيجة أن الحقيقة هي كذلك بالنسبة لمن يعتقد فيها.

تشكيكنا يهم كذلك مفهومي اليقين والظن. فهما لا يتمان بشكل مطلق وأبدي، سواء على مستوى العلوم الدقيقة أو الإنسانية، بل قد يتطلب الأمر أحيانا مراجعة أحكامنا سواء في هذا الحقل أو ذاك. إذ يكفي أحيانا أن

تتدخل حجة واحدة لتحول قضية ظنية إلى يقينية، والعكس بالعكس. على هذا، فالمعرفة ليست وليدة تطور خطي ورتيب ينتقل بنا من الشك المطلق إلى اليقين المطلق، بل يمر عبر عملية تفاعل مستمر بينهما. فما دامت الظاهرة قد لا تكشف عن نفسها مرة واحدة، ومادام العقل لا ينتج المعرفة من فراغ، فقد أجد نفسي أمام حجج جديدة قد تتدرج بي جهة اليقين أو ت ل بي جهة الظن. وعليه، فالأمر المظنون لا يبقى كذلك بشكل مطلق وأبدي، بل قد يرتفع جهة اليقين؛ وقد ي ل إلى الجهة الأخرى. وكذلك الحال بالنسبة لليقين، فقد يكون كذلك مادامت لم تظهر حجة أو حجج تقوضه. وهكذا، قد أجد نفسي أمام حجة جديدة تتدخل لتعضيد الحكم أو لنقضه. ففي الحالة الأولى أجد نفسي أمام حجج تسير في نفس اتجاه النتيجة بشكل قد يجعل الحكم يرتفع من الظن إلى الظن الغالب ليتحول إلى يقين. أما في الحالة الثانية فأجد نفسي أمام حجج تسير في عكس اتجاه النتيجة بشكل يجعلني أرجح المرجوح على الراجح، ليتحول الظن إلى ظن ضعيف، فشك، ثم وهم. على هذا، إذا كان اليقين موضعي، مع إمكان أن يرتفع إلى مرتبة الكلي، فالظن كذلك مراتب قد تزيد أو تنقص. فقد ترتفع قوة الظن ليتحول إلى ظن غالب لينتهي يقينا؛ وقد ينقص إلى أن يصل إلى مرتبة الوهم. وعليه، إذا كنا قد بينا أن الأمر المظنون لا يبقى كذلك بشكل مطلق وأبدي، بل قد يرتفع جهة اليقين متى تدخلت اعتبارات تخدم النتيجة التي يسعى إليها، وقد ي ل إلى الجهة الأخرى في حالة العكس، فإن اليقين بدوره قد يخضع لعوامل متعددة تجعل دوامه يختلف من حالة لأخرى. ومادام الظن مراتب وكذلك حال اليقين، فهذا يفضي بنا إلى التسليم بأن علاقاتنا بالعالم المادي والإنساني هي أساسا علاقة تفاعل قائمة على التأثير والتأثر. وهو ما يفسر لجوءنا أحيانا ونحن ننشد الإفهام إلى استحضار القدرات التحصيلية عند المخاطب قصد تحديد طبيعة الآليات التدليلية التي يمكن أن نعول عليها لتحقيق الكفاية

التبليغية. ومن ثم، حتى لو كان المضمون واحدا فطبيعة المخاطب تجعلنا نغير الطريقة التدليلية. فقد نعمد إلى إدراج عدد من المقدمات التي تكفي لحصول النتيجة المطلوبة؛ و قد يكبر هذا العدد أو يقل بحسب المخاطب. وقد نلجأ أحيانا إلى طي بعض المقدمات، أو نغير ترتيبها، وقد نبدأ بذكر النتيجة لندلل عليها بعدئذ؛ إلى غيرذلك من السبل الممكن اعتمادها لجعل الحجج تختلف بحسب ترتيبها و قو ا.

نخلص إلى القول بصعوبة الحديث عن الحقيقة الموضوعية بنفس الكيفية التي يصعب معها القطع بأن الحقيقة ذاتية في كل الحالات. فمن الحقائق ما يخصنا وحدنا، كما أن منها ما نتقاسمه مع آخرين تجمعنا م مقتضيات مادية و معرفية معينة، قد تكون اجتماعية، أو ثقافية، أو عقدية إلخ. وهذه العوامل المشتركة هي التي تشكل دائرة العلاقات التفاعلية بيننا، بكيفية تجعلنا نفهم القضية فهما نتقاسم من خلاله نفس التقويم. وقد يتغير هذا التقويم بتغير إحدى هذه العوامل على الأقل. بناء عليه، لا يحق لأي شخص أو جماعة ما أن تحول فهمها للأشياء إلى سلطة تعمم من خلالها حقيقتها وتعطيها طابعا كليا ومطلقا. فلا وجود لمعيار واحد للحقيقة يمكن أن يشكل نموذجا كليا وثابتا. كما أنه من الصعب التسليم بأننا نفكر بطريقة موضوعية ومحايدة. فمادامت الحقائق متعددة، فهذا يقتضي كذلك تعددا في طرق تحصيلها، بما يجعل الطرق التدليلية تخضع بدورها لسلم تراتبي يتراوح بين اليقين والظن.

ب. النظر في الآليات

مع مرور الوقت وجد العالم نفسه أمام ظواهر يقول بوجودها لكنه عاجز عن البرهنة عليها باعتماد العلاقات السببية والروابط الحتمية بين الأحداث. فكان عليه التخلي عن الضرورة السببية بين الأحداث والوقائع.

بالتالي، أصبح يفترض أشياء لا يمكن له أن يثبتها بأدلة قطعية. الأمر الذي أفضى به إلى أن يتكلم عن التجربة النظرية وعن المرونة في التأويل. كما أصبح يعتمد على تصورات قائمة على الاستعارة وا ‌از لتوصيل ما حصله من نتائج. وحتى عندما يدعي بأنه يقوم بتجريد الوقائع ‌دف نزع الطابع الحسي عنها، فإن ذاته تتدخل. فهدفه المتمثل في التحرر من ضيق التجربة وضغط الوقائع يجعله يستعين بالحدس والخيال. لذا، على المهتم بالعلوم أن يتخلى عن الحديث عن حقائق ثابتة وموضوعية، وعن حياد كلي للعالم. فلا يمكن تجاهل وجود تفاعلات بين مختلف العمليات التفكرية. كما لا يمكن إغفال الدور الذي يمكن أن تلعبه التعددية الاستدلالية في بناء المعرفة العلمية. فلم يعد بالإمكان التسليم بأن فهم الظاهرة يتحقق بمجرد الملاحظة و المعاينة، بل لا بد من الأخذ بعملية التأويل. من ثم، من غير الممكن رسم حدود فاصلة بين الذات و الموضوع في العلم، شأنه في ذلك شأن المباحث الإنسانية. كما لا يمكن التسليم بحياد تام لأدوات القياس، وأن اختيار طريقة تدليلية دون أخرى لا يخضع لخلفية معرفية معينة. كما أصبحت العلوم الطبيعية تعتمد على تصورات قائمة على الاستعارة وا ‌از لتوصيل ما يتم تحصيله من نتائج. بما أن مهمة العالم لا تنحصر في بناء النظرية، بل وجوب إقناع الآخر ‌ا، فهو مضطر لاستخدام مختلف سبل الإفهام والإقناع. بموجب هذا تم التسليم بأن العلم ظاهرة اجتماعية تتغير وتتطور عبر عوامل داخلية تخص ما هو علمي، وخارجية تتداخل فيه المقتضيات المعرفية والاجتماعية، وغيرهما. ليصبح العلم وفق هذا المنظور ظاهرة إنسانية، يدور ضمن محيط طبيعي وإنساني. فليس العلم كيانا مستقلا، بل ظاهرة إنسانية؛ وكل ظاهرة إنسانية تبقى في كل الأحوال نسبية، وقابلة للمساءلة والمراجعة. بالتالي، مهما حقق العلم من نتائج، فهي تبقى دائما موضع مساءلة. الأمر الذي يجعل من التفكير العلمي بدوره نشاطا معرفيا. فالإطار المعرفي للباحث يساهم في تحديد انشغالاته،

ويشكل المرجعية التي يعود إليها سواء خلال التدليل أو التقويم. فهو الخلفية التي يحدد من خلالها ما يمكن تبنيه والدفاع عنه، وما يستوجب الترك والاستبعاد. فالإنسان يواجه العالم من خلال مرجعية معرفية هي التي تحدد طرق تعامله مع الظاهرة أو الحدث. وما دمنا قد اقتنعنا بصعوبة الحديث عن حياد العلم، فالوضع يستدعي إعادة ربطه بمحيطه الاجتماعي والمعرفي. وما دام لم يعد بالإمكان الزعم بالحياد التام للعلم، فالتدليل مهما كان ليس معزولا عن سياقه الخاص والعام. وهذا السياق تفاعلي يحتاج إلى عارض ومعترض، يعمدان إلى الإقناع والاقتناع عبر عملية حجاجية تقوم على المفاضلة والأولوية.

نخلص من هذا إلى أن المنطق بمفهومه التقليدي لم يعد قادرا على الاستجابة لمتطلبات التفاعلات الحجاجية في تجليا ا اليومية والعادية. وعليه، أصبحنا في حاجة إلى آليات حجاجية تتخلى عن التقويم الصوري القائم على مفهومي الصدق والكذب، لصالح تقويمات تستند إلى مفاهيم مغايرة. فلم يعد بالإمكان التسليم بأن كل ما لا نصل إليه عن طريق البرهان ليس يقينا، بل وجب الإقرار باختلاف المسالك التدليلية؛ وبأن اليقين الذي يتم بواسطة الحجاج يخالف في درجته اليقين البرهاني. فإذا كان التصور التقليدي يعتبر البرهان استدلالا صحيحا صحة مطلقة، فإن التطورات المعاصرة قيدت من صحته. فلا يكتسب هذه الصحة إلا ضمن نسق محدد نعتمد فيه على قوة وصرامة الاستنتاج، وليس على المضامين.

ومن ثم، ضرورة التخلي عن تقسيم عالم الخطاب بين الأشياء التي هي صادقة و كاذبة للأخذ بفكرة التدرج بين الصدق والكذب. على هذا، كان لظهور مقاربات حجاجية متعددة المسالك أثر في توجيه اهتمام الدارسين إلى وجوب اعتماد طرق تدليلية تتخلى عن الطابع الصوري الصارم. إذ تبين

للعديد من المهتمين عجز المقاربات الصورية عن استيعاب كل مقتضيات الخطاب الطبيعي. بالتالي، لم يعد الشغل الشاغل هو تحصيل المعرفة وفق أساليب مضبوطة ودقيقة، وبناء نماذج نظرية مغلقة، وإنما تركز الاهتمام على الممارسة اليومية والعادية للنشاط التدليلي.

يستفاد من هذا أن الأمر يتطلب التخلي عن وضعنا الفكري الحالي القائم على السعي إلى تطبيق معايير صارمة على وضع غامض، كأن نعمد إلى تقسيم عالم الخطاب إلى أشياء صادقة في مقابل أخرى كاذبة، للأخذ بفكرة تدرج الصدق والكذب. فلو قلنا مثلا "الغرفة مظلمة". فقد تكون صادقة، لكن ماذا سنقول عندما يشتد الظلام أو ينقص. ففي مثل هذه الحالة نحتاج إلى صياغتها وفق درجة صدقية يجعلها أكثر وضوحا عند مقارنتها بدرجة صدقية أكبر أو أقل. فالقضية لاتكون صادقة أو كاذبة بصفة مطلقة وأبدية، بل قد تظهر معلومة جديدة تجعلها تصعد جهة الصدق أو بط جهة الكذب. كما أننا كثيرا ما نعمد في حياتنا اليومية إلى استحضار وجوه التشابه والاختلاف بين شيئين بغية الحكم بأن أحدهما يتوفر على الخاصية المطلوبة أكثر من الآخر، بما يجعلنا نعتبر الخاصية المحصلة أصدق في أحدهما عن الآخر. بمعنى أن الحدثان أو الشيئان يتمتعان بنفس الخاصية، لكن بدرجات متفاوتة تجعلنا نستخدم معيار المفاضلة أو الأولوية في الحكم. فحتى لو استحضرنا التكافؤ بين الشيئين، فلا يعني ذلك ضمنيا التكافؤ الكلي والمطلق، ومن جميع الوجوه؛ بل في الخاصية المحصورة التي هي موضوع المقارنة؛ والتي قد تكون بدورها غامضة، بشكل يجعل حضورها في أحدهما أكثر أو أقل درجة من حضورها في الثاني.

كوننا إذن نعمل في ظل واقع غامض يقوض الفكرة التي تحاول أن تجعل الناس يفكرون بطريقة واحدة ويستدلون بطرق مماثلة. وهو ما يفضي بنا إلى

القول بأن خاصية العقل الإنساني تكمن في قدرته على التعامل مع أوضاع متباينة، بل متناقضة أحيانا؛ وأن يستخدم العديد من الإجراءات بشكل متواز. وهكذا فتحديد ما إذا كان شخص ما قصير أو طويل؛ فرح أو حزين؛ أصلع أو غير أصلع؛ ليس بالوضوح الذي نعتقد. وهو ما يتطلب منا أن نتعامل مع مثل هذه الأوضاع بكيفية غير صارمة، تجعلنا نأخذ عدم وضوح المعلومة بعين الاعتبار. لذا، من الأنسب مواجهة مثل هذه الأوضاع بتفكير قادر على التعامل مع هذا الغموض.

3. التكامل بين الطرق التدليلية

قد يضطر العالم أحيانا إلى اعتماد أكثر من طريقة في دراسته لنفس الظاهرة. فقد يستخدم الاستقراء في سعيه إلى وضع قانون عام، وفي نفس الوقت يعمد إلى التمثيل للمقارنة بين ظاهرتين يستقرئهما؛ وقد يحتاج إلى تبيان أن أحد العوامل يحضر في إحداهما أكثر من الأخرى، فيلجأ إلى قياس الأولى، وهكذا.... بالتالي، علينا أن ننظر إلى التفاعل بين أدوات التدليل، ليس من جهة التداخل، بل من جهة التكامل. كما أن طرق التدليل لا تنحصر فقط في القياس والاستقراء والتمثيل. فإذا كان من الصعب وضع حدود فاصلة بينها، فلا يمكن عزلها عن أدوات أخرى مثل السبروالتقسيم، وقياس الأولى، والدوران، والملازمة، والاستدلال بالمتفق عليه والمختلف فيه، وغيرها من الطرق التدليلية التي قد نستعين ا لحل مسألة ما. لهذا، لا يمكن الاعتماد على الفصل التقليدي بين طرق التدليل، وكأن هناك سبيل للعلم واليقين، وآخر للظن والرجحان، بل يجب أن ننظر إلى مختلف الطرق التدليلية من منظور تفاعلي متكامل. فقد يترك الاستقراء مكانه للتمثيل، وهذا الأخير للسبر والتقسيم أو الدوران، أو غيرهما؛ وذلك ضمن تفاعل بين الحجة والحجة المضادة. فلا تكفي البنية المنطقية المتعلقة بصحة أو فساد استدلال ما

للأخذ به، بل لابد من استحضار معايير أخرى مثل القوة و الملاءمة. ذا يمكن النظر إلى العملية التدليلية على أ ا سلسلة تتكون من عدة حلقات قد نجمع فيها بين أكثر من طريقة تتفاعل بشكل دائري وليس بطريقة خطية. وعليه، يتضح أن التعددية الاستشكالية غالبا ما تستدعي التعددية الاستدلالية. فنحن نبني و دم عبر التفاعل بين الحجة والحجة المضادة، وبشكل غير رتيب. على هذا، إذا كانت عملية البناء تختلف باختلاف المعطيات والدارس والخطوات المعتمدة، فإن الإقناع بدوره يختلف بتغير السبل وتبدل الطرق. وهو ما قد يجعل استدلالا ما أقوى من استدلال آخر. فلا يمكن التسليم بأن كل ما لا نصل إليه عن طريق البرهان ليس يقينا؛ بل وجب الإقرار باختلاف المسالك التدليلية؛ وبأن اليقين الذي يتم بواسطة الحجاج يخالف اليقين البرهاني من جهة الدرجة فقط.

تبني التكامل بين المناهج يتطلب إعادة الاعتبار للدور الذي أصبح التمثيل يلعبه في العديد من ا الات التي م حقل العلوم الطبيعية أو الإنسانية، خاصة ما يتعلق باسترجاع أحداث سابقة، أو تخيل أحداث مقبلة، أو في خلق الانسجام أو التصادم بين نظريات أو دعاوى معينة. فقد أصبح السند الأساسي للعديد من الأبحاث الساعية إلى تحديد أنماط فكرية معينة على مستوى النظر والممارسة. كما هو الحال في العلوم الطبيعية عندما يعمد العالم إلى المقارنة بين الظواهر لاستخراج وجوه التشابه أو التباين بينها. فالعالم الطبيعي يستعين به عند مقارنته للظاهرة التي يدرسها بظواهر أخرى مشا ة لها، أو ليقارن بين عناصر الظاهرة لاستخراج وجوه التشابه والتباين بينها. وكذلك الأمر فيما يتعلق بعلوم أخرى إنسانية، مثل التاريخ وعلوم الإجرام، وغيرهما. وقد ازداد الاهتمام به بعد ظهور العلوم المعرفية، خاصة الذكاء الصناعي فيما يتعلق بأنظمة الخبرة. لقد كان هدف أصحاب الذكاء الصناعي

هو صنع آلة قادرة على محاكاة الظواهر الذهنية والمقومات العقلية عند الإنسان. و لتحقيق ذلك لابد من اعتماد التمثيل لنقل الكيفية التي يتعامل ا الإنسان مع المعلومة ومع المحيط المادي والمعرفي إلى الحاسوب. ومنذ ذلك الوقت سيبدأ الاهتمام بطرق الاستدلال المنطقي وسبل معالجة المعلومات وحل المشاكل واتخاذ القرار، وغيرها من القضايا التي م سبل وضع برامج ذكية، أي صنع آلة قادرة على أن تنجز مهامها بذكاء. فبحسب هذا رائز ترينغ يمكن اعتبار الآلة ذكية متى تمكنت من التعرف على شيء اختبر فيه الإنسان، بمعنى أن تكون قادرة على بناء نمط من الاستدلال كما يفعل الإنسان. فكان التمثيل هو المسلك الأمثل لجعل الحاسوب يحاكي مايقوم به الإنسان. فالتمثيل هو القادر على تفسير كيف يسترجع الفرد أمورا معينة لتطبيقها على حالة جديدة. فعبر التمثلات يمكن للنماذج المعلوماتية أن تحاكي السبل التي يستخدمها الناس لنقل حكم من شيء إلى شيء آخر. وعلى مستوى اتخاذ القرار يسمح لنا المثيل بالمقارنة بين أوضاع متشا ة أو متباينة ليبرز الدور الذي تلعبه الأحداث السابقة في حل المشاكل المستجدة. كما اعتبر التمثيل أحد الطرق التدليلية للتعلم والتكيف مع المحيط، لأنه يمكننا من توضيح أمر مجهول انطلاقا من معلوم مشابه له. وبنفس الطريقة قد نستخدم صيغ التفضيل لمقاربة الأشياء بدرجات متفاوتة. بما يجعلنا نعتبر الخاصية المحصلة أصدق في أحدهما بالمقارنة مع الآخر. بمعنى أن الحدثان أو الشيئان يتمتعان بنفس الخاصية، لكن بدرجات متفاوتة تسمح لنا باعتماد معيار المفاضلة أو الأولوية في الحكم. فحتى لو استحضرنا التكافؤ بين الشيئين، فلا يعني ذلك ضمنيا التكافؤ الكلي والمطلق ومن جميع الوجوه، بل في الخاصية المحصورة التي هي موضوع المقارنة، والتي قد تكون بدورها غامضة، بشكل يجعل حضورها في أحدهما أكثر أو أقل درجة من حضورها في الأخر.

خاتمة

محصول الكلام، أن الاعتبارات الذاتية أضحت تلعب دورا في بناء الخطاب العلمي، بشكل أضفى على المعرفة العلمية بعدا نسبيا. فكما تتفاعل المباحث فيما بينها ضمن ما نسميه بالفكر المركب، فإن الوضع يقتضي كذلك التفاعل بين مختلف الطرق التدليلية ضمن تصور تكاملي متسق. فمادامت الحقائق متعددة، فهذا يقتضي أن تتعدد كذلك سبل تحصيلها.

قياس الغائب على الشاهد:
أصنافه والمقصود منها في نقد ابن حزم
لبعض مناهج الاستدلال

أحمد علمي حمدان

اعتمد المتكلّمون، معتزلة وأشاعرة، مسلكا رئيسيا في الاستدلال، هو قياس الغائب على الشاهد.

والمقصود بالشاهد -في كلام الأشعري- «هو المعلوم بالحس أو باضطرار، وإن لم يكن محسوسا» [1].

والمقصود بالغائب، هو «ما غاب عن الحس، ولم يكن في شيء من الحواس والضروريات طريق إلى العلم به»[2].«فليس المراد بالغيبة...البعد والحجاب، وإنما غيبة العلم، وذهاب العالم عن العلم به»[3].

بل إنه كان يقول: إنّ معنى قولنا شاهد وغائب، كمعنى قولنا أصل وفرع، ومنظور فيه ومردود إلى المنظور فيه، ومعلوم ومشكوك فيه، مطلوب علمه من المعلوم[4].

وإلى هذا، ذهب عبد الجبار، عندما قال -فيما أثبت عنه جامع المحيط- إنا نسمي المعلوم شاهدا، وما ليس بمعلوم غائبا، اصطلاحا منا[5].

(1) ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت، 1987، ص. 14.

(2) نفس المعطيات.

(3) نفسه، ص. 286.

(4) نفس المعطيات.

(5) المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، دون تاريخ، ص. 167.

وقد عقب جامع المحيط على ذلك بالقول: «والأولى...أن نجعل هذا مخصوصا بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا على ما هو غائب عنا، إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد»(1).

وقد ذكر ابن فورك، للأشعري، صنفين من أصناف الاستدلال بالشاهد على الغائب:

أ - «ما سبيل القول في الغائب عن حواسنا، كسبيل ما بحضرتنا، في أن نعرف الذي بحضرتنا باستدلال، كما نعلم ما غاب عنا. وذلك كالذي تظهر منه الأفعال فيما بيننا، فتدلّ على أنه حي عالم قادر. فسبيل العلم بأنه حي عالم قادر، كسبيل العلم بمن ظهرت منه الأفعال، وهو غائب عن حواسنا، لأنّ طريق العلم بأنّ الذي غاب عنا حي عالم قادر، مثل طريق العلم بأنّ بحضرتنا حي عالم قادر. ولسنا نقول إنّ من غاب عنا حي عالم قادر، قياسا على أنا لم نشاهد فاعلا إلا حيا عالما قادرا، بظهور أفعاله الحكمية منه...فدلّت أفعال القديم على أنه حي عالم قادر كما دلّت أفعال الإنسان، إذا كانت محكّمة، على أنه عالم قادر حي، إذ كان الطريق إلى أنّ العالم منا عالم قادر حي، هو الاستدلال، لا المشاهدة...وكذلك فعل القديم عندنا، يعلم به حياته وعلمه وقدرته استدلالا»(2).

ب - «أن يكون الشيء موصوفا في الشاهد بصفة من الصفات، لعلّة من العلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب، إذا استوت العلّة؛ لأن ذلك هو طرد العلّة في المعلول. وذلك، كالمتحرك والعالم، الذي إنما كان عالما متحركا، لوجود الحركة والعلم به، فواجب أن يقضى بذلك على

(1) نفس المعطيات.

(2) مجرد، ص. 287.

الغائب في كلّ عالم ومتحرك. وكان يقول: إنّ هذا النوع من الاستدلال قد يؤكّد بأن يقال: إذا كان الشيء في الشاهد موصوفا بصفة من الصفات لعلّة من العلل، ولم يقم دليل على موصوف بتلك الصفة [في الشاهد][1] إلا قام على وجود تلك العلّة، فواجب أن يقضى على أنّ كلّ موصوف بتلك الصفة في الغائب فلأجل وجود تلك [العلة][2]»[3].

وهذان الصنفان من أصناف الاستدلال بالشاهد على الغائب، هما، على حد قول جامع المحيط، الوجهان من الاستدلال الجاري ذكرهما في الكتب، أي كتب الاعتزال: والأول يسمى الاشتراك في الدلالة، أو بتعبير عبد الجبار: الاشتراك في طريق معرفة الحكم. والثاني، الاشتراك في العلّة[4].

وقد قال جامع المحيط: إنّ الاشتراك بالعلّة له صورة قياس[5]، فإنّ كثيرا من مسائل العدل تنبني عليه، مثلما أنّ جلّ مسائل التوحيد تنبني على مسلك الدلالة.

والفرق بين الجمع بالعلّة والجمع بالدلالة:

في الجمع بالدليل يكون ما دلّ في الشاهد دليلا في الغائب، لأننا نستدلّ مثلا «في كلا الموضعين على كونه قادرا، بصحة الفعل. فيكون الحكم في الموضعين معروفا بدلالة»[6].

---

(1) في الأصل: في الغائب.

(2) في الأصل: الصفة.

(3) مجرد، ص. 288.

(4) المحيط، ص. 167.

(5) نفس المعطيات.

(6) المحيط، ص. 168.

وفي الجمع بالعلّة، يعرف الحكم في الشاهد ضرورة، ويحتاج إلى الدلالة على التعليل، ثمّ يرد الغائب إليه للمشاركة في العلّة، وبه يعرف حكمه.

ففي الجمع بالعلّة، لا يعرف الحكم إلا بالرد[1]. ومثاله، ما استدل به عبد الجبار لحاجة الحوادث، في الحدوث، إلى المحدث. فقد استدلّ على ذلك بحاجة ما حدث منا إلينا في حدوثه، ثمّ قاس الغائب عليه، وجعل أفعال الغائب محتاجة إليه لحدوثها[2].

وقد أضاف جامع المحيط صنفين من أصناف الاستدلال بالشاهد على الغائب:

أحدهما، أن يكون الجمع بما يجري مجرى العلّة، كأن نعرف أنّ لكون أحدنا مريدا حكما، وقد عرفت نفس الصفة ضرورة فينا، فعند معرفتنا بثبوت هذا الحكم في الغائب نلحق به الصفة[3].

وهذا المسلك خارج عن الوجهين الأولين، لأننا لم نسلك فيه طريق التعليل، ولا كانت الصفة في الشاهد معروفة بالطريق التي عرفناها في الغائب، بل عرفت في الشاهد ضرورة، وفي الغائب بدلالة.

والثاني، أن يتم الجمع لا بعلّة ولا بما يجري مجرى العلّة، ولكن يتعلّق الحكم في الشاهد بأمر، ثمّ يوجد في الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر[4].

---

(1) نفس المعطيات.

(2) أنظر دلالة عبد الجبار على ثبوت المحدث للعالم.

(3) ص. 167 -68.

(4) ص. 167 -68.

وليس قصدنا من هذا التدقيق، في الحديث عن قياس الغائب على الشاهد، أن نحصر أصنافه. بل أن نحدد المقصود بالنقد في كلام ابن حزم عن قياس الغائب على الشاهد، وأن ننصف القائلين بهذا المسلك في الاستدلال من التحامل غير المشروع الذي استهدفهم في كتابات ابن حزم والدارسين؛ لذا لم نذكر ما ذكره اللاحقون على ابن حزم من تنظير لهذا المسلك، أو إضافة لصنفين آخرين من أصناف الجمع، هما الجمع بالحقيقة، والجمع بالشرط، على غرار ما فعل الجويني[1].

إنّ نقد ابن حزم الصريح والمباشر والصحيح لا يختص، من أصناف قياس الغائب على الشاهد، إلا قسما واحدا، هو الجمع بالعلّة أو ما يجري مجرى العلّة، وهذا ما يستفاد من لفظه. لذا، فالتعميمات التي جرت على لسان بعض الدارسين لا معنى لها، لأنها لم تدرك ما يرجع لهذا المسلك مما لا يرجع، ولا أدركت الفروق بين أصناف هذا المسلك، ولا أدركت ما يقصد ابن حزم منها بالنقد.

يقول ابن حزم، في "باب ذكر أشياء عدها قوم براهين، وهي فاسدة"، وذلك في التقريب لحد المنطق: «فمن ذلك شيء سماه الأوائل الاستقراء، وسماه أهل ملّتنا القياس[2]... و... أنّ قوما غلطوا... فسموا فعلهم في هذا الباب... الاستدلال بالشاهد على الغائب[3]...

(1) الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر مكتبة الخانجي، مصر، 1950/1369، ص. 83 -84.

(2) منشور ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ج.IV ، ط.الأولى؛ 1983، ص. 296.

(3) نفسه، ص. 299.

[و]معنى هذا اللفظ، هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات، يجمعها نوع واحد، أو جنس واحد، أو يحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كلّ شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كلّ نوع من أنواع ذلك الجنس [أو في كلّ واحد من المحكوم فيهم بحكم واحد] صفة قد لازمت كلّ شخص مما تحت النوع، أو كلّ نوع تحت الجنس، أو كلّ واحد من المحكوم فيهم، إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كلّ ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف؛ فيكون حكمه، لو اقتضته طبيعته، أن تكون تلك الصفة فيه، ولابد؛ بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع [أو نوع من ذلك الجنس، أو فرد من المحكوم فيهم بحكم واحد] خاليا من تلك الصفة. وكذلك أيضا لم يأت لفظ في الحكم بأنه ملازم لكلّ شيء مما فيه تلك الصفة، فيقطع قوم، من أجل ما ذكرنا، على أنّ كلّ أشخاص ذلك النوع [وأنواع ذلك الجنس وأفراد المحكومة عليهم بحكم واحد] وإن غابت عنهم، ففيها تلك الصفة. وأنّ كلّ ما فيه تلك الصفة من الأشياء، فمحكوم فيه بذلك الحكم(1)...

فليس وجودنا أشياء كثيرة مشتركة في بعض صفا ا اشتراكا صحيحا، ثمّ وجودنا بعض تلك الأشياء ينفرد بحكم ما، نتيقّنه فيها، بموجب أن نحكم على سائر تلك الأشياء باستوائها في هذا الحكم الثاني، من قبل استوائها في الحكم الأول. هذه دعوى سمجة، وتحكّم فاحش. وإنما يلزم هذا إذا اقتضت طبيعة ما وجود شيء فيما هي فيه، وعلمنا وجوب ذلك بعقولنا. وإذا كان ذلك، حكمنا ضرورة على ما لم نشاهد من أجزاء ذلك الشيء كحكمنا على ما شهدناه منها، كاقتضاء طبيعة ذرع كلّ جسم متحرك أن يكون متناهي الأقطار. فهذا معلوم بأولية العقل وموجب حكم

(1) نفس المعطيات.

الكمية...فليست معرفتنا بأنّ أجسامنا متناهية، لأنّ طبيعة العقل توجب ذلك، بأقوى من معرفتنا بأنّ جسم الفلك متناه، إنما صح عندنا لأنّ أجسامنا متناهية. لكن الوجه الذي صح أنّ أجسامنا متناهية به، صح أن جسم الفلك متناه...أما ما لا تقتضيه طبيعة العقل ولا تنفيه، فإنا إن وجدناه، صدقناه، وإن لم نجده لم نمنع منه...وقد سمى بعضهم هذا الباب إجراء العلّة في المعلول. ولعمري، لو صح أنّ ذلك علّة، ككون القتل علّة الموت القسري، والجوع علّة لإرادة الغذاء...إنّ ذلك لواجب إجراؤها في معلولا ا، حتى لا سبيل إلى أن يوجد أبدا قطّ في الدهر علّة إلا ومعلولها موجود. وأما إن لم تكن هكذا، فاعلم أنها ليست علّة. وأما ما ادعى متحكّم أنها علّة دون برهان، فغير واجب إجراؤها فيما ليس معلولا ا...

وإذا لم تكن العلّة إلا التي لم توجد قطّ إلا وموجبها معها، فليس ذلك إلا في الطبيعيات فقط. فإذا كان ذلك كذلك، فلا يجوز أن يوقع اسم علّة على غير هذا المعنى، فيقع التليبس بإيقاع إسم واحد على معنيين مختلفين. وهذا أقوى سبيل لأهل المخرقة»[1].

يتضح من هذا النص أنّ المقصود بالنقد هو قياس الغائب على الشاهد، فيما هو إجراء العلّة في المعلول، أي الصنف الثاني من أصناف الجمع بين الشاهد والغائب، وما يمكن أن يلحق به من جمع بما يجري مجرى العلّة. أما الصنف الأول، وهو الجمع بالأدلّة، والذي لا يحصل فيه للغائب وصف بالرد للشاهد، بل يحصل بنفس الدلالة التي يحصل ا للشاهد، فلا يعرض له ابن حزم، مثلما لا يعرض للصنف الأخير من أصناف جامع المحيط وهو الصنف

([1]) نفسه، ص. ص. 299 -303.

الذي جعله ابن حزم -دون أن يفصح - أساس ما أورده من قول الفلاسفة إنّ الأفلاك حية ناطقة.

وتجدر الإشارة أنّ الجويني ومن نظروا لقياس الغائب على الشاهد، لم يعدوا هذا الصنف منه؛ فاحتسابه على هذا القياس، من قبل جامع المحيط وابن حزم، فيه تجن كبير. وهو ما يفسر قول جامع المحيط: إنّ الجمع بالدلالة والجمع بالعلّة هما الوجهان اللذان جرى ذكرهما في الكتب. ويفسر تمثيل ابن حزم لتوظيفه بمذهب الفلاسفة في الأفلاك وأنها حية ناطقة، دون التمثيل بمذهب المتكلّمين. قال في التقريب «ومما قاد إليه هذا الاستدلال الفاسد قوما، أن قالوا: لمّا كنا أحياء ناطقين، وكانت الكواكب أعلى منا، وفي أصفى مكان، وكان تأثيرها ظاهرا فينا، كانت أولى بالحياة والنطق منا، فهي أحياء ناطقة... فيلزمهم على هذا البرهان الفاسد، أنهم لمّا وجدوا كلّ...ناطق حي فيما بيننا إنما هو لحم ودم وذو دماغ وقلب...أن يقطعوا أنّ الكواكب والملائكة مركّبة من لحم ودم وذوو أدمغة وقلوب، لأنها أحياء ناطقة. وكلّ هذا خطأ، لأنه ليس من أجل شرفنا على الحجارة، وأننا نؤثّر فيها، وجب لنا النطق والحياة...ولكن لما كنا مميزين، متصرفين، مختارين، حساسين، وجب لنا اسم النطق. والحياة، عبارة عن حالنا تلك فقط، وتسمية لها»[1].

فالمذهب الذي استدعى ابن حزم، قصد نقده، يعتمد الصنف الأخير من أصناف ما ذكره جامع المحيط: أي إلحاق حكم يوجد لأمر في الشاهد، بأمر غائب أبلغ منه.

والنقد الذي كاله له، لا يختلف عما نجده لدى القائسين أنفسهم. فهم يردون هذا النوع من القياس الذي لا يراعي جامعا صحيحا. حيث نقرأ

---

(1) نفسه، ص. 304 -305.

للأشعري، فيما يحكيه ابن فورك: «إن قال قائل: أليس لما لم تشاهدوا...فاعلا إلا جسما، فهل تحكمون على كلّ فاعل أنه جسم...يقال له... لم يكن الفاعل فاعلا لأنه جسم، ولا كان يعلم جسما بظهور الفعل منه، لأنه يكون جسما فعل أو لم يفعل»[1].

«وإذا سألنا أهل اللغة، فقلنا ما الجسم ؟ أشاروا إلى ا تمع، فلا يسمى في الغائب والحاضر شيء جسما إلا ما كان كذلك»[2].

قال ابن فورك: «ومثله كان يجيب عن سؤال من يقول: إذا لم تشاهدوا شيئا إلا محدثا، فيجب أن يكون كلّ شيء محدث؛ وإذا لم تشاهدوا شيئا إلا عرضا أو جوهرا أو جسما، فيجب أن تحكموا بأنه لاشيء إلا كذلك؛ وإذا لم تجدوا إنسانا إلا من نطفة، ولا نطفة إلا من إنسان، فيجب أن تحكموا بأنّ كلّ إنسان كذلك؛ وكذلك إذا لم تشاهدوا حادثا إلا حدث من أصل أو عن أصل، فالواجب أن تحكموا أنّ كلّ حادث كذلك. فطريقة جوابه في جميع ذلك طريقة واحدة، وهو أن يقول: إنا إنما نوجب القضاء بالشاهد على الغائب، ونرد الحكم إلى الحكم، إذا استوى معناهما واتفقت علّتاهما، وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه. وإذا لم يكن الشيء شيئا لأنه جوهر، ولا لأنه عرض، ولا لأنه جسم...لم نوجب القضاء بذلك على الغائب...وهكذا اعتبارنا في الإنسان الذي هو من نطفة...فإذا وجدنا أهل اللغة يشيرون إلى ما كان ذا التركيب المخصوص، المؤلّف على هذه البنية، بأنه إنسان، لأجل ما هو عليه من التركيب والبنية، علمنا أنه كان إنسانا

(1) مجرد...، ص. 289.

(2) نفسه، ص. 290-291.

لأجل أنه ـذا التركيب، فقضينا بأنّ كلّ ما كان على مثال تركيبه إنسان....»[1].

ومثلما لم يعرض ابن حزم للجمع بالدلالة، ولم يعين الصنف الأخير من أصناف القياس بإسمه، بل ذكر مثالا في غير سياق النقد التحليلي للجمع بالعلّة، اعتبرناه مثالا لذلك الصنف، وانتقدناه، لم يعرض كذلك للجمع بالحقيقة أو الحد، لأنه يصادف ما أخذ به هو من إلحاق الوصف بالشيء، إذا اقتضاه حده أو حقيقته، أو طبيعته؛ -وإنه كان يخالف مخاصميه في حدود أو حقائق بعض الأشياء، كقول بعضهم، في العالم مثلا، إنه من قام به علم، وهو مالا يرتضيه ابن حزم . ولم يعرض للجمع بالشرط، الذي يقيمه القائسون أحيانا على اشتراط وجود الصور الجنسية لوجود النوعية -وهو أمر يقضي به العقل وطبائع الأشياء . لكنه يذكر، في معرض ما يرده من استدلالات الاستدلالات يأخذ به القائسون ويردونه، وإن كان ابن حزم يحسبه عليهم، هو الانتقال من انتفاء المشروط لانتفاء الشرط، إلى وجود المشروط لوجود الشرط، وهذا ليس جمعا بالشرط، يكون فيه الجنس أحيانا شرطا في النوع؛ بحيث إذا ارتفع ارتفع النوع، دون أن يلزم من وضعه وضع النوع.

قال في التقريب: «إذا وجدنا صفة في موصوف، ولذلك الموصوف حكم ما، فإذا ارتفعت تلك الصفة، ارتفع ذلك الحكم، فإنه ليس واجبا من أجل هذا فقط أن يكون ذلك الموصوف متى وجدت له تلك الصفة، وجد له ذلك الحكم، بل لعلّة قد توجد له تلك الصفة، ولا يوجد له ذلك الحكم. مثال ذلك، أنّ الحياة إذا لم تكن موجودة قطّ في جسم ما، فواجب ضرورة أنّ ذلك الجسم ليس إنسانا...فإن أراد امرؤ أن يجري على الطريق الذي ذممنا

---

(1) نفسه ، ص. 290 -291.

له، لزمه أن يقول: فالحياة متى وجدت في جسم ما، وجب أن يكون إنسانا. وهذا كذب بحت...»[1].

نعم، هو كذب، حتى لدى القائسين، لأنّ الشرط هو ما يلزم وضعه لوجود المشروط ، ولا يلزم رفعه لارتفاع المشروط.

إنّ المقصود بالنقد، من أصناف مقاييس الغائب على الشاهد، هو أساسا قياس العلّة.

وابن حزم ينتقده انطلاقا من اعتبارات ثلاثة:

الأول: أنّ الأحكام التي نتيقّن وجودها في بعض من الأشياء التي تشترك اشتراكا صحيحا في بعض الصفات، ليس بواجب إلحاقها بباقي الأشياء المشتركة في تلك الصفات. فتساوي الأشياء في حمل بعض الصفات، لا يبرر إلحاق الحكم الموجود لبعضها بالجميع، لأنّ الحكم الذي نعمل على تعميمه، لا توجبه طبيعة الأشياء. ولو كان كذلك، ما احتجنا إلى قياس غائب على شاهد، ولا تتبع وجود الحكم في الأشياء، واحدا واحدا، قصد إلحاقه بالجميع. ولذلك، فإنّ ابن حزم، في حده للقياس، بلغة أهل الملّة، أو الاستقراء، بلغة الفلاسفة، قال، في الصفات التي يعمل القائس على إلحاقها بالغائب انطلاقا من استقراء الشاهد: «ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كلّ ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه، لو اقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه، ولابد، بل يتوهم وجود شيء ... خاليا من تلك الصفة». ولذلك، أيضا، فإنه في تخطيئه لهذا القياس، قال: إنّ صحته لا تتم إلا «لو قدرنا على تقصي جميع الأشخاص،

([1]) رسائل ابن حزم، ج.IV، ص. 306.

أولها عن آخرها ...فوجدنا ...الصفة عامة لجميعها...وكذلك لو وجدنا الأحكام منصوصة على كلّ شيء فيه تلك الصفة» فلو حصل هذا، لوجب أن نقضي بعموم الصفات وعموم الأحكام لمن له تلك الصفات. «فأما ونحن لا نقدر على استيعاب ذلك، ولا نجد الحكم منصوصا على كلّ ما فيه تلك الصفة، فهذا تكهن من المتحكّم به، وتخرص، وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم ، وغرور للناس ولنفسه أولا»[1].

الثاني، أنّ ما يسمى علّة، فيما يسميه أصحاب هذا المسلك القياسي إجراء العلّة في المعلول، ليس علّة. فلو كان علّة حقّا، لوجب إجراؤه في المعلول، حتى يكون لا سبيل إلى أن يوجد أبدا إلا ومعلوله موجود. أما ما يسميه هؤلاء علّة، فغير واجب إجراؤه فيما ليس معلولا ا.

الثالث، أنّ العلّة التي لا توجد إلا وموجبها معها، ليست إلا في الطبيعيات. فلا يجوز أن يوقع إسم علّة في غير ذلك، فيقع التلبيس بإيقاع إسم واحد على معنيين.

([1]) نفسه، ص. 299.

دليل الأعراض

بين يحيى النحويّ والمتكلّمين

سعيد البوسكلاوي

تقديم

نروم في هذا العمل الوقوف على بعض آثار حضور الفيلسوف اليونانيّ النصرانيّ الإسكندرانيّ يحيى النحوي (ت. حوالي 590م) لدى المتكلّمين من خلال دليل الأعراض[1]. ودليل الأعراض يحظى بأهمّية قصوى في الفكر الكلامي، إنه أقوى وأشهر دليل على وجود الله لدى المتكلّمين؛ أخذ به جلّ المتكلّمين من معتزلة وأشاعرة وشيعة وغيرهم وينتقده بشدة الفلاسفة المشاؤون وبعض المتكلّمين وخاصة من أصحاب الحديث. ينطلق غالبا أهل الكلام في استدلالا م من مسألة النظر الصحيح إلى مسألة إثبات حدوث العالم ثمّ إلى إثبات الصانع. وهم يستدلّون على حدوث العالم انطلاقا من حدوث الجواهر أو الأجسام؛ ويستدلّون على حدوث الأجسام والجواهر انطلاقا من حدوث الأعراض الملازمة لها ولذلك سمي بدليل الأعراض؛ فلأنّ الجواهر أو الأجسام لا تنفك من الأعراض الحادثة ولا تتقدمها في الوجود فهي حادثة مثلها؛ والعالم جسم فهو محدث؛ والمحدث يقتضي بالضرورة محدثا وخالقا. هكذا يستدلّ المتكلّمون، بشكل غير مباشر، على وجود الله انطلاقا من الاستدلال على حدوث العالم.

لقد سبق لهربرت ديفيدسن H. A. Davidson أن درس هذا الموضوع في إطار بحث أوسع عن أدلّة الأزلية، الخلق ووجود الله في الفلسفة الإسلامية واليهودية في العصر الوسيط[2]، وكشف لنا السبيل إلى ربط محتمل لهذا الدليل

---

(1) وهو بحث يندرج في إطار عمل أوسع قيد الإنجاز عن حضور يحيى النحوي لدى فلاسفة الإسلام.

(2) درسه أولا في مقال بعنوان:

"John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 89, N. 2 (1969), pp. 357-391.

ثمّ توسع بعد ذلك في دراسة موضوع أدلّة الخلق في كتابه:

Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, Oxford University Press, 1987.

بالفيلسوف الإسكندرانيّ يحيى النحوي الذي لا يخفى حضوره القوي في الفكر الإسلامي كلاما وفلسفة. كما تناول الموضوع جزئيا هاري أ. ولفسن H. A. Wolfson في دراسته عن فلسفة الكلام[1]. ونحن لا نزعم أننا سنقدم كلّ صور هذا الدليل ولا كلّ السجال الذي دار حوله في الفكر الإسلامي، بقدر ما سنركّز نظرنا على خصائصه ومقدماته ملتمسين عناصر حضور بعض الأدلّة التي قدمها يحيى النحوي في إبطال قدم العالم أو إثبات حدوثه لدى المتكلّمين. وسنعول في ذلك على ما حفظ لنا من نصوص يحيى النحوي، وخاصة كتابه الرد على برقلس والرد على أرسطاليس في قدم العالم وكذا على رسالة ثالثة لم تكن في متناول ولفسن وديفيدسن احتفظ ا أو بأجزاء منها في العربية بعنوان في الدلالة على حدث العالم؛ كما سنعتمد، طبعا، على نصوص متكلّمي وفلاسفة الإسلام، المعتمدين منهم أو المنتقدين، علاوة على الدراستين المذكورتين وغيرهما.

هكذا، سوف نشرع في محطّة أولى بتقديم عرض موجز لهذا الدليل مركّزين على بعض خصائصه الأساسية، حيث سنكشف أولا عن وجهه وأصله الفلسفي؛ ونقف، ثانيا، على بنية الدليل المركّبة من عدة مقدمات وأدلّة فرعية؛ ونعمد، ثالثا، إلى مقارنة دليل تعاقب الأعراض بأحد أدلّة يحيى النحوي من التركيب كمصدر محتمل لدليل المتكلّمين؛ ونبرز، أخيرا، بعض صور الحضور القوي لدليل يحيى النحوي في إبطال التسلسل إلى ما لا اية له في صوره المختلفة لدى المتكلّمين.

---

(1) في دراسته:

The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976.

1. في الأصل الفلسفي لدليل الأعراض

يبدو أنّ دليل الأعراض دليل كلامي بامتياز، بل هو الدليل الكلامي المعياري على الخلق بوصف ديفيدسن. والواقع أنّ هذا الدليل ليس دليلا كلاميا خالصا، بل هو في أصله دليل فلسفي يستقي مادته الفلسفية، على مايبدو، من الفلسفة اليونانية: من أرسطو، من جهة، لأنّ مفهومي الجوهر والعرض قريبان جدا من مفهومي المادة والصورة كما سنرى، بل إنهما مصطلحان أرسطيان لكن بدلالة غير أرسطية إلى حد ما، وهي دلالة تمتح من معين الفلسفة الطبيعية السابقة عن أرسطو من جهة ثانية. ولعلّ دليل الأعراض وجد صياغته الأولى لدى أبي الهذيل أو غيره من شيوخ المعتزلة والجهمية؛ أما أصله البعيد، على الأقلّ في عناصره الأساسية، فيعود إلى الفلاسفة اليونان القدامى.

بالفعل، ينبني الدليل على نظرية الذرة التي ارتبطت باسم ديمقريطس وأستاذه لوسيبوس من القدامى؛ كما أنّ أحد الأدلّة الفرعية التي ينبني عليها يعود إلى أنباذوقليدس وهو مبدأ اجتماع الذرات وافتراقها بوصفه طريقة لتفسير تكون الأشياء وفسادها؛ ونجده أيضا عند هيرقليطس وديمقريطس وغيرهما ممن اعتمد مبدأ التغير المستمر لأحوال الأشياء وهيئاتها[1]. لكن، وإن أخذ المتكلّمون بمبدأ اجتماع وافتراق الذرات المبثوثة في خلاء إلا أنهم لم يقولوا، ما عدا النظّام (ت. 845م)، بعدد لامتناه من الذرات ولا باجتماع وافتراق إلى ما لا نهاية له كما هو الأمر لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل. والحق أنّ المتكلّمين أخذوا بمذهب الجوهر الفرد لإبطال مذهب القدم

---

(1) أنظر:

Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalam : Atoms, Space, and Void in Basrian Mu‘tazili Cosmology*, Brill, 1994.

ولاتناهي الجسم والحركة؛ "فالجسم عندهم مركّب من أجزاء متناهية بالفعل لا تقبل القسمة بوجه"[1]، واعتمدوا دليل الاجتماع والافتراق كدليل على حدوث العالم، كما سنرى، وليس على تعاقب أدوار وعوالم لا متناهية. وكما أنّ مصطلحات الجوهر والعرض هي مصطلحات أرسطية بدلالة غير أرسطية، كما قلنا، فإنّ مصطلح الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ كذلك، وإن كان يعود إلى فلاسفة ما قبل سقراط فبدلالة غير دلالته الأصلية لدى هؤلاء الفلاسفة[2]. إنّ من شأن استحضار تأثّر شيوخ المعتزلة الأوائل كالعلاف والنظّام بالفلاسفة[3] أن يبرر هذا الرأي ويؤكّد الأصل الفلسفي لهذا الدليل؛ وكذلك فإنّ النقاش الفلسفي الذي أثاره النظّام حول الجوهر الفرد، حيث يكاد ينفرد بين شيوخ المعتزلة برفض الجزء الذي لا ينقسم على طريقة الفلاسفة المشائّين، يبرز كيف أنّ الحدود بين الفلسفة والكلام لم تكن أبدا واضحة ولا صارمة. وأبو الحسن الأشعري (874-936م) لا يخفي الأصل الفلسفي لدليل الأعراض، بل ينسبه صراحة إلى الفلاسفة ومن تبعهم من

---

(1) أنظر تعليقات على كتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد، حقّقه مهدي محقّق، طهران، 1993، ص. 131.

(2) لذا يبقى السؤال مطروحا عن هذا الأصل الفلسفي الذي هو أرسطي وغير أرسطي في آن واحد، ذري وغير ذري ما دام مذهب الذرة يقتضي القول باجتماع وافتراق دائب وأزليّ للذرات.

(3) فيما يحكيه الشهرستاني عنهما. يقول عن النظّام مثلا إنه "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة، وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"؛ الملل والنحل، ج. 1، تح. سيد كيلاني، بيروت: دار صعب، 1986، ص. 53-54؛ وأنظر أيضا: فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص. 33، حيث يرى بأنه "تأثّر كثيرا بالفلسفة"؛ ويصفه البافلاني بدوره بكونه "شيخهم المعظّم وكبيرهم المقدم". البافلاني، تمهيد الأوائل، تح. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.1، 1987، ص. 282.

القدرية والمبتدعة. وعلى هذا الأساس انتقده في رسالة أهل الثغر لكن دون أن يتخلى قطّ عن توظيفه، وبقوة في استدلالاته على حدوث العالم، بعد أن بدل من عبارته وأحاطه باستشهادات ونصوص نقلية[1]. يستدلّ الأشعري على حدوث الأعراض ومنها على حدوث الأجسام ومنها على وجود محدث لها[2]. كما استدلّ بالحركة وتغير الهيئات[3] واستدلّ أيضا بحركة الأفلاك على حدث الأجسام[4] وهو الأصل 'الكلامي' المفترض لدليل الأعراض الذي ينسب إلى النبي إبراهيم[5]. ولتفادي شبهة الأصل الفلسفي، حاول

---

(1) يقدم الدليل في صورته الفلسفية ويكرره غير ما مرة في عبارات مختلفة: إنّ طريق معرفة الصانع هو آثار صنعته؛ وطريق معرفة المحدث هو الأشياء المحدثة والدليل على حدوثها تغيرها و"اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك من اختلاف اللغات"، وكل ما يقتضي وجود الفاعل "ويدل على إرادته وتدبيره". والتغير في هيئة الإنسان "من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الإنسان ووجود المحدث له"؛ وذلك لأنّ "كلّ متغير لا يكون قديما" لأنّ "تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره، وكونه قديما ينفي تلك الحال". وبما أنه قد تغير بما حصلت له من هيئات جديدة لم تكن له قبل تغيره، فذاك دليل على حدوثه و"حدوث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها إذ لو كانت قديمة لما جاز عدمها، وذلك أنّ القديم لا يجوز عدمه"؛ رسالة أهل الثغر (أصول أهل السنة والجماعة)، حقّقه محمد السيد الجليند، المكتبة الأزهرية للتراث، د. ت.، ص. ص. 33 -34.

(2) يقول: "وإذا كان هذا على ما قلنا وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهيا إلى هيئات محدثة لم تكن الأجسام قبلها موجودة؛ بل كانت معها محدثة، ويدلّ ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم، من قبل أنّ ذلك لا يجوز أن يقع باتفاق"؛ نفسه، ص. ص. 34 -35.

(3) "ودلّهم على حدثها بما ذكرناه من حركا ا واختلاف هيئا ا"؛ نفسه، ص. 38.

(4) "فدلّهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذي بالخلق الحاجة إليه في مصالحهم التي لا تخفى مواقع انتفاعهم ا في الليل الذي جعل لسكو م[...]"؛ نفسه، ص. 37.

(5) من بين ما يعتمد عليه في ذلك قوله تعالى في القرآن الكريم: وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٧٨﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّى هَٰذَآ أَكْبَرُ فَلَمَّآ أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٩﴾ إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَآ أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٨٠﴾ ؛ سورة الأنعام 75 -79.

الماتريدي(ت. 994م) البحث عن أصل تسمية العرض في القرآن[1]. وكان البغدادي(ت. 1037م) والجويني(ت. 1084 -85م) على وعي بما يقابل هذا الدليل ومصطلحاته لدى الفلاسفة؛ فقد ربط الجويني صراحة مفهوم الجوهر بمفهوم المادة ومفهوم العرض بمفهوم الصورة عند الفلاسفة إلا أنه كان حريصا على النظر إلى دليل الأعراض بوصفه دليلا كلاميا وإلى مصطلحات الجوهر والعرض على أنها مصطلحات كلامية، مصطلحات الموحدين لا مصطلحات الفلاسفة[2]. ويستعمل البغدادي الهيولى مكان الجوهر والصورة بدل العرض، على طريقة الأشعري، دون أدنى حرج لكن دون أن يذهب إلى حد نقد الدليل كما فعل الشيخ الذي ينفرد بين أصحابه برفض دليل الأعراض، لفظا على الأقلّ؛ وهو نقد تجاهله أيضا الباقلاني(ت. 1013م) والجويني وكأنه لم يكن قطّ. ولعلّ تلامذة الأشعري أدركوا أنّ الشيخ إنما انتقد الدليل من موقع غير موقع المذهب الحقيقي الذي ينافح عنه، أي انتقده من موقع أصحاب الحديث (في زمن لم تكن فيه الحدود المذهبية قد توضحت بما يكفي ولا كانت الخصومة قد أخذت مكا ا بين الفريقين!). إنّ الأصل الفلسفي لدليل الأعراض أمر لا غبار عليه لدى أصحاب الحديث، إنه من

---

(1) العرض في تعريف الماتريدي "ما سوى الجسم من الخلق"، ويورد أمثلة من القرآن حيث وردت كلمة عرض ذا المعنى حتى يثبت أن تسمية عرض تسمية إسلامية أو قريبة من ذلك ردا على من يرفض اسم العرض من المتكلّمين مستعملا بدله اسم الصفة. يقول الماتريدي: "وفي كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء كقوله تعالى: تريدون عرض الدنيا، وقوله: لو كان عرضا قريبا، فعلى هذا تسمية ذلك صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية ولا قوة إلا بالله"؛ كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، بيروت: *دار المشرق*، 1970، ص. 17.

(2) وهو ما يفسر ربما تأكيده، في صدر مقالاته عن حدث العالم، على أنّ تواطؤ الموحدين لا الملحدة على استعمال هذه المصطلحات الفلسفية هو لغاية الإيجاز وتقريب معان ليست فلسفية بالضرورة. ولعلّ في هذا إقرارا ضمنيا بأنّ هذا الدليل يجد أصله لدى الفلاسفة.

مقالات الفلاسفة التي يجب تركها لصالح اتباع الأثر وطريقة السلف بعيدا عن هذه البدعة التي أحدثها المتكلّمون، بل إنه أصل أصول المبتدعة في نظر ابن تيمية(1263 -1328م)[1]. وترى هذه الفرقة أنّ الأشاعرة إنما اتبعوا المعتزلة والجهمية الذين أخذوا بدورهم هذه الطريقة عن الفلاسفة[2]. هكذا، ارتبط نقد علم الكلام ورفضه برفض مصطلحي الجوهر والعرض محتجين بأنّ

---

(1) انظر ابن تيمية، الفتاوى المصرية، مجلد6، ص. 645؛ نقلا عن عبد القادر بن محمد عطا صوفي/://www.zshare.net/download/5255467573d06bf7. لقد قدم هذا الأخير دراسة مفصلة لدليل الأعراض وأحاط بكثير من القضايا التي تطرحها مسألة الصفات الإلهية؛ إنها دراسة غنية لولا ضيق أفقها العلمي نتيجة تقيدها المبالغ فيه بمذهب ابن تيمية وأصحاب الحديث وتحاملها على المذاهب والآراء الإسلامية الأخرى. أنظر: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، دار أضواء السلف، الطبعة الثانية، 2005.

(2) يقول عبد الرحمان بن محمد سعيد: "وقد أوصى القاضي عبد الجبار المعتزلي لمن يريد إثبات وجود الله عن طريق الجواهر والأعراض "أن يثبتها ثمّ يوضح حدوثها وأنها تحتاج إلى محدث وفاعل يغاير الحوادث، وهو الله"(شرح الأصول الخمسة 92) فعمل الرازي والإيجي والأشاعرة عامة بهذه الوصية وقالوا "قد عرفت أنّ العالم إما جواهر وإما أعراض، وقد يستدل بكلّ واحدة منهما على وجود الصانع إما بامكانه أو حدوثه"'(محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين213؛ المواقف 266). فنحن نحكم فيها بحكم أبي حنيفة الذي سئل: ما تقول فيما أحدثه الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف وإياك وكلّ محدثة فإنها بدعة (رواه السيوطي في صون المنطق والكلام 32 وتبييض الصحيفة في مناقب أبي حنيفة، 324). وكان يلعن عمرو بن عبيد الذي ابتدع بدعة الكلام.(صون المنطق والكلام 30)"؛ موقف ابن حزم من المذهب الأشعري، الرياض: دار الصميعي، 1997، ص. 14.

السلف ما عرفوا ولا استعملوا مثل هذه الاصطلاحات المستحدثة في الملّة[1]. إلا أنّ الحاجة تظلّ قائمة إلى أدلّة ومصطلحات المتكلّمين لتقرير مذهب السلف والذود عنه حتى لدى أشدهم عداء للكلام[2].

غير أنّ للفلاسفة المشائين رأياً آخر، إذ يرون فيه دليلا كلاميا بامتياز؛ ومن جهتهم يرفضونه على هذا الأساس أيضا. وإذا كان الفارابي(ت. حوالي 950م) يورد هذا الدليل في كتاب القياس فلكي يمثّل به فقط لا ليتبناه. وابن سوار(ولد 942م)، تلميذ يحيى بن عدي(893 -974م)، تلميذ الفارابي، ينسبه صراحة إلى الكلام، وكذلك فعل ابن رشد (1126 -1198م) الذي ينسبه إلى الأشاعرة لعدم اطّلاعه على نصوص المعتزلة. فإذا كانت مشكلة الفلاسفة المشائين مع علم الكلام هي رفضهم الشديد للآليات والمصطلحات والأدلّة التي يعتمدها المتكلّمون في استدلالا م، لكن دون أن يتمكّنوا من التحرر فعلا من هذه الآليات "الما-قبل فلسفية"، فإنّ مشكلة المتكلّمين هي رفضهم

---

(1) يقول ابن حجر في سياق نقده لعلم الكلام وأهله:"ويكفي في الردع عن الخوض في طرق المتكلّمين: ما ثبت عن الأئمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز ومالك والشافعي، وقد قطع بعض الأئمة بأنّ الصحابة ماتوا ولم يعرفوا الجوهر ولا العرض[...] وقد أفضى الكلام بكثير من أهله إلى الشك، وببعضهم إلى الإلحاد". "وصح عن السلف أنهم وا عن علم الكلام وعدوه ذريعة للشك والإرتياب"؛ ابن حجر، فتح الباري، ج. 13، ص. ص. 350 -352. نقلا عن: عبد القادر بن محمد عطا صوفي، مرجع مذكور.

(2) على سبيل المثال ابن تيمية وأصحاب الحديث وكلّ من تبنى، بشكل أو بآخر، موقفا رافضا للكلام؛ فقد ذكر السبكي وابن عساكر أنّ الأشعري رأى الرسول في المنام فأخبره بأنه ترك الكلام ولزم كتاب الله وسنته، فبادره الرسول قائلا: "أنا ما أمرتك بترك الكلام، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق"؛ تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج. 3، حقّقه محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ص. 348.

للاستدلال الفلسفي، والأرسطي بشكل خاص، ومصطلحاته، لكن دون التحرر فعلا من هذه الآليات "الما-قبل كلامية"؛ ومن المعروف أنّ أكبر من ناهض المنطق والفلسفة في الإسلام هم المعتزلة، وهم في آن واحد أكبر من استفاد من المنطق والفلسفة. ويكشف دليل الأعراض بوضوح هذه المفارقة الحاضرة دائما عند أهل الكلام في علاقتهم بالإرث الفلسفي اليونانيّ. وهذا الرفض لآليات الاستدلال الفلسفي ومصطلحاته يدفعهم غالبا إلى تحوير وتطوير ما يأخذونه من أهل الفلسفة؛ يصاحب الأخذ دائما عندهم محاولة شق سبل مختلفة عن تلك التي سلكها الوثنيون، سبل مستقلّة تقوم على مقدمات وأقيسة ومصطلحات خاصة نابعة من محيط المسلمين أو الموحدين. غير أنّ الأصول الفلسفية للكلام ظلّت دائما حاضرة، ومصطلحات المتكلّمين كالجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ ظلّت هدفا سهلا لسهام النقد الذي يوجهه لها أولئك الذين يعارضون الكلام والفلسفة معا. ونقد مصطلحات الجوهر والعرض يتقدم غالبا بوصفه نقدا لماهية الكلام الفلسفية.

وبعد، يبقى السؤال مطروحا عن هذا الأصل الفلسفي المحتمل لدليل الأعراض. لا يبدو مفيدا البحث عن هذا الأصل لدى أرسطو، رغم كون المصطلحات أرسطية، ولا لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل، مادام جميعهم يقولون بقدم العالم، بقدر ما يجب تلمس بعض عناصر هذا الأصل الفلسفي لدى الفيلسوف اليونانيّ، يحيى النحوي، الذي كرس جزءا مهما من حياته الفكرية في دحض أدلّة برقلس وأرسطو في قدم العالم وفي تأليف أدلّة على حدث العالم غير مسبوقة في التاريخين الفلسفي والتيولوجي. وابن ميمون يسجل بدقّة، في سياق حديثه عن فرق الإسلام، بأنه عندما نقلت كتب الفلاسفة إلى المسلمين نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي كتبها يحيى النحوي فوجدوا كلامه في وفاق مع آرائهم فتمسكوا به "وظفروا بمطلب عظيم"،

واختاروا كذلك من آراء الفلاسفة القدامى ما يفيدهم كالجزء والخلاء؛ مع هذا الفارق أنّ يحيى النحوي، وغيره من متكلّمي اليونان، كانوا على قرب من الفلاسفة وأنّ المتكلّمين انحطّوا، بعبارة ابن ميمون، إلى طرق عجيبة خاصة م ما ألمّ ا قطّ المتكلّمون اليونان وغيرهم[1]. ولعلّ الأمر المهم في كلام ابن ميمون ليس ما يذكره من تأثير الفلسفة والفلاسفة في المتكلّمين المسلمين، وهو أمر غير خاف على أحد، وإنما انتباهه للتأثير القوي الذي مارسه يحيى النحوي[2] عليهم، علاوة على لجوئهم إلى ديمقريطس وغيره من الفلاسفة القدامى لتعويض المفهوم الأرسطي للمادة والصورة وفي قولهم بالجوهر الفرد والخلاء، وانفرادهم، بالتالي، بطرق خاصة م في الاستدلال لم يسبقهم إليها غيرهم.

---

(1) **يقول ابن ميمون في سياق حديثه عن فرق الإسلام (المعتزلة منهم والأشعرية): "فلما جاءت ملّة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت اليهم أيضا تلك الردود التي أُلّفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي وابن عدي وغيرهما في هذه المعاني، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كلّ ما رآه المختار أنه نافع له، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه كالجزء والخلاء. ورأوا أنّ هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كلّ صاحب شريعة، ثمّ اتسع الكلام وانحطّوا إلى طرق أخرى عجيبة، ما ألمّ ا قطّ المتكلّمون من يونان وغيرهم لأنّ أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة"؛ ابن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية وترجم النصوص التي أوردها المؤلّف بنصها العبري إلى العربية وقدم له حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة 2002، ص. 181.**

(2) **نفهم من كلامه أنه، على غرار ابن رشد، يعتبر يحيى النحوي متكلّما.**

بنية الدليل

إنّ أول من استعمل دليل الأعراض في الإسلام هو أبو الهذيل العلاّف في القرن التاسع (ت. 894م)[1]، "وتابعه باقي الشيوخ"، حسب القاضي عبد الجبار(ت. 1025 أو 1026م)[2]. يقدم هذا الأخير طريقة شيوخ المعتزلة المعتمدة في الاستدلال على حدوث العالم كما يلي: "إنّ الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها، وما لم يخل من المحدث ولم يتقدمه يجب أن يكون محدثا مثله"[3]. وهذه الطريقة تنبني على أربع مقدمات أو أصول (أو دعاوى بعبارة عبد الجبار) دأب المتكلّمون، منذ علماء المعتزلة الأوائل، فيما نفهمه من كلام عبد الجبار أيضا، على حصر دليل الأعراض فيها وهي: إثبات وجود الأعراض؛ إثبات حدوثها؛ إثبات أنّ الجسم لا يخلو منها ولم يتقدمها؛ وأخيرا إثبات أنّ ما لا ينفك من الأعراض ولم يتقدمها فهو محدث مثلها[4]. وإن اختلفت العبارة وسياق القول فإنّ هذه المقدمات هي نفسها تقريبا التي تتكرر

---

(1) يصفه الشهرستاني ب"شيخ المعتزلة ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة والمناظر عليها. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل، عن واصل ابن عطاء"؛ الملل والنحل، ج. 1، حقّقه سيد كيلاني، م. م.، ص. 49.

(2) في المجموع المحيط بالتكليف يشير عبد الجبار إلى حضور هذا الدليل بأصوله الأربعة لدى أبي هاشم ابن الجبائي الذي عاش في أواخر القرن التاسع وبداية القرن العاشر.

(3) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حقّقه عبد الكريم عثمان، القاهرة: مكتبة وهبة، ط. 4، 1427ه -2006م، ص. 95.

(4) يورد عبد الجبار هذه الدعاوى الأربع كما يلي: إثبات وجود معاني الاجتماع والافتراق والحركة والسكون في الأجسام [إثبات الأكوان]؛ إثبات أنّ هذه المعاني محدثة؛ إثبات أنّ الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها؛ وأخيرا فإنّ الجسم إذا لم ينفك عن الأعراض ولم يتقدمها وجب أن يكون محدثا مثلها؛ أنظر: شرح الأصول الخمسة، ص. 95. وكلّ واحدة من هذه الدعاوى تحتاج إلى دليل به نعلم صحتها ولذلك سماها عبد الجبار دعاوى؛ نفسه، ص. 96.

عند أبي الحسن الأشعري: أولا، إثبات وجود الأعراض، وأنها "غير الجواهر" ويستحيل أن تقوم بنفسها؛ ثانيا، إثبات استحالة بقائها، أي أنها حادثة؛ وثالثا، إثبات استحالة انتقالها من محالّها، أي أنّ الجسم لا يخلو منها؛ وأخيرا، إثبات أنّ "ما لا ينفك منها فهو حادث مثلها" بعبارة الأشعري نفسه(1).

وتتكرر مقدمات ثلاث منها عند تلميذه أبي بكر الباقلاني بالترتيب ذاته: "إثبات الأعراض والأعراض حوادث[...] وما لم يسبق المحدث محدث كهو"(2). والملاحظ أنّ الأشعري والباقلاني مزجا الأصلين الثالث والرابع في مقدمة واحدة. وهذه المقدمات نفسها تقريبا نجدها لدى عبد القاهر البغدادي(3). تعود الأصول الثلاثة عند الجويني لكن مع إضافة مقدمة رابعة لم ينص عليها سابقوه صراحة كجزء من الدليل، وهي إثبات استحالة حوادث لا أول لها(4). وعلى غرار الجويني يضيف الآمدي(ت. 1234م) مقدمة جعلها

---

(1) في سياق نقده لهذا الدليل، يورد الأشعري، بدوره، مقدمات أربع كما يلي: "[1] المعرفة بمخالفتها للجواهر في كو ا لا تقوم بنفسها ولا يجوز ذلك على شيء منها و[2] المعرفة بأنها لا تبقى و[3] المعرفة بأجناسها وأنه لا يصح انتقالها من محالّها و[3]المعرفة بأنّ ما لا ينفك عنها فحكمه في الحدث حكمها"؛ رسالة أهل الثغر (أصول أهل السنة والجماعة)، م. م.

(2) الباقلاني، التمهيد، م. م.، ص. 532.

(3) تحضر مقدمات ثلاث لدى البغدادي إلى جانب أخرى جعلها مسائل في بيان حدوث العالم وهي "[...] مسألة في إثبات الأعراض [...]، مسألة في حدوث الأعراض، مسألة في أنّ الأجسام لا تخلو من الأعراض"؛ البغدادي، أصول الدين، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1401ه/1981م، ص. 33.

(4) إنّ أولى الأصول عند الجويني إثبات وجود الأعراض؛ وثانيها إثبات حدث الأعراض؛ وثالثها إبراز استحالة خلو الجواهر من الأعراض؛ ورابع الأصول إثبات استحالة حوادث لا أول لها؛ أنظر كتاب الإرشاد، نشره زكريا عميرات، بيروت: دار الكتب العلمية،1416ه/1995م، ص. ص. 13 -15.

ثالثة في الترتيب وهي تناهي الأعراض[1] وهي نفسها، على ما يبدو، الأصل الرابع الذي أضافه الجويني ونجده أيضا لدى كثير من المتكلمين غيره كابن حزم (994 -1064م) والشهرستاني والغزالي (1058 -1111م) وغيرهم، وهو يعود بتمامه إلى يحيى النحوي كما سنرى.

وعلى طريقة شيوخ المعتزلة، يحدد المؤلّف الشيعي صاحب خلاصة النظر أصول دليل الأعراض بقوله: "الأجسام محدثة لأنها لم تسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث يجب أن يكون محدثا مثلها"، وهو دليل يتضمن الأصول الأربعة المذكورة حسبه[2]. ونجده عند الحلّي(ت. 1326م)[3] وغيره من المتكلّمين الشيعة؛ وأفضل الدين بن غيلان (ولد حوالي 1111م) يرى أنّ كتب الكلام مشحونة بأدلّة كثيرة واضحة وحجج قاطعة "أشهرها ما يشتمل على إثبات أربعة أصول وهي وجود الأعراض وحدوثها واستحالة خلو الأجسام عن واحد منها وأنّ ما لا يسبق الحادث يكون حادثا"[4]. وتحضر

---

(1) يرى سيف الدين الآمدي (ت. 631م) أنه بعد أن حصر المتكلّمون العالم في الجواهر والأعراض، "قصدوا لإثبات الحركة والسكون أولا، ثمّ لبيان حدثها ثانيا، ثمّ لبيان تناهيها ثالثا، ثمّ لبيان امتناع عرو الجواهر عنها رابعا، ثمّ بنوا على ذلك أنّ العالم لا يسبق الحوادث، وكلّ ما لا يسبق الحوادث حادث". والآمدي لا يخفي اعتراضه على هذا الدليل؛ غاية المرام في علم الكلام، تحقيق فريد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م/1424ه، ص. 230.

(2) "أحدها أنّ حوادث الجسم غيره [إثبات وجود الأعراض]، والثاني أنها محدثة، والثالث أنّ الجسم ما انفك منها، والرابع أنّ ما لم يسبق المحدث محدث مثله"؛ مؤلّف مجهول، خلاصة النظر، م. م، ص. 24.

(3) يورد دليل الأعراض في كتاب أنوار الملكوت في شرح الياقوت كما يلي: "إنّ الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهو المشهور عند المتكلّمين وهو مبني على أربع دعاو: إثبات الحوادث، وامتناع خلو الأجسام عنها، ووجوب سبق العدم على مجموعها، وحدوث كلّ ما لا ينفك عن مثل هذه"؛ أنوار الملكوت في شرح الياقوت، نشره محمد نجمى زنجاني، ران 1338، ص. ص. 29 -30.

(4) أفضل الدين عمر بن علي بن غيلان، حدوث العالم، نشره مهدي محقق، طهران: 1383، ص. 15.

هذه المقدمات بقوة لدى المتكلّمين اليهود كسعديا (ت. 942م)، يوسف البصير (بداية القرن 11م)، يهودا اللاوي (ت. حوالي 1140م)، يوسف بن الصديق (ت. 1149م)، أبراهام ابن عزرا (ت. 1167م)، ابن ميمون (ت. 1204م) يوسف ابن عقنين (ت. 1226م)، وغيرهم[1].

ومن موقع فلسفي مشائي قدم ابن سوار، وهو معاصر للباقلاني، وكذلك فعل ابن رشد تقريبا فيما بعد، دليل الأعراض في قياس منطقي يتكون، على الأقلّ، من مقدمتين (صغرى وكبرى) ونتيجة: صغرى: الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها؛ وكبرى: وكلّ ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث؛ ونتيجة: فالجسم إذن محدث[2].

وعند ابن رشد: الجواهر لا تنفك عن الأعراض؛ الأعراض حادثة؛ ما لا ينفك عن الحوادث حادث[3]. تقابل المقدمة الأولى في هذا القياس 'الصناعي' وهي الصغرى المقدمة الثالثة عند عبد الجبار والجويني وهي أنّ "الجسم لا ينفك من الحوادث ولا يتقدمها"، والمقدمة الأخيرة في دليل عبد الجبار والأشعري والباقلاني، وهي أنّ "كلّ ما لا ينفك من الحوادث ولم يتقدمها فهو محدث"، تصير هي المقدمة الثانية وهي الكبرى في قياس ابن

---

(1) أحيل على ديفيدسن:

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", op. cit., p. 387.

وأيضا: ولفسن:

H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, op. cit., pp. 392-409.

(2) ابن سوار، "في أنّ دليل يحيى النحوي على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلّمين أصلا"، ضمن: ع. بدوي، الأفلاطونية المحدثة عند العرب، الكويت: وكالة المطبوعات، 1977، ص. 243.

(3) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة، ضمن: فلسفة ابن رشد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1402ه/1982م، ص. 49.

سوار وابن رشد؛ قبل أن ينتهي ابن الخمار إلى نتيجة أنّ الجسم محدث أو ما لا ينفك عن الحوادث حادث عند أبي الوليد. مع تسجيل اختلاف أساسي بين قياسي الفيلسوفين: فعلى عكس ابن سوار، يتحدث ابن رشد عن الجواهر وليس عن الأجسام. كذلك، فإنّ مقدمة "ما لا ينفك عن الحوادث هو حادث" تتقدم في قياس ابن رشد بوصفها مقدمة ثالثة تترتب عنها نتيجة ضمنية وهي أنّ الجسم محدث ولم تقرر قطّ كنتيجة في قياس ابن رشد كما هو الحال عند ابن سوار.

ليس دليل الأعراض دليلا بسيطا ولا دليلا واحدا وإنما هو، في الواقع، دليل مؤلّف من عدة أدلّة يكاد كلّ واحد منها يستقلّ بذاته ويبدو أنّ بعضها أو جلّها يعود إلى يحيى النحوي كما سنرى. يشير الشهرستاني إلى ثلاثة أدلّة على الأقلّ وهي: دليل الأعراض، دليل الاجتماع والافتراق، ودليل التناهي (المكاني والزماني)[1]؛ وهي ثلاثة من بين الأدلّة الأربعة التي يوردها سعديا كما سنرى. وفي هذا تأكيد ربما على كون هذه الأدلّة كانت تتداول مستقلّة أو على الأقلّ كان ينظر إليها على أنها كذلك. يقوم إثبات وجود الأعراض، في المقدمة الأولى، على دليل الاجتماع والافتراق أو الحركة والسكون[2].

(1) يستدلّ البغدادي على التناهي المكاني فقط.

(2) الدليل الذي يقدمه عبد الجبار في إثبات الأعراض هو أنّ الجسم لم يحصل مجتمعا إلا لمعنى (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون في الأجسام)؛ وعند الأشعري: "لابد من جامع فارق" كما يحكي عنه الشهرستاني في اية الأقدام في علم الكلام، نشره ألفرد كيوم، د.ت، ص. 11؛ ويرى الباقلاني بدوره أنّ "الدليل على إثبات الأعراض تحرك الجسم بعد سكونه وسكونه بعد حركته" (تعاقب أعراض الحركة والسكون). ويستدلّ البغدادي على وجود الأعراض بالحركة والسكون "الجسم يتحرك بعد كونه ساكنا ولا يجوز أن يكون تحركه لعينه لوجود عينه في حال كونه ساكنا[...] فعلمنا أنّ تحركه كان لمعنى فيه غير ذاته"؛ أصول الدين، م. م.، ص. 37. والجويني أيضا يستدلّ على وجود الأعراض "بالحركة الطارئة على الجوهر الساكن وانتقاله في المكان"، أي عدم السكون عند مجيء الحركة بعبارة الباقلاني (وهو أمر لا يجوز في القديم بلغة عبد الجبار)؛ وهو ما يلاحظ من حدوث حركة بعد سكون واجتماع بعد افتراق وهو ما يسمى بلغة المتكلّمين بالأكوان.

ويطلق، في الاصطلاح الكلامي، على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اسم الأكوان، وهي أول الأعراض ليس فقط بمعنى الأعراض الحادثة (أو الحوادث) وإنما بمعنى أعراض الحدوث أيضا، أي الأعراض الدالّة على حدوث الجسم الذي تحلّ فيه. يستدلّ عبد الجبار والأشعري بالاجتماع والافتراق بينما يستدلّ الباقلاني والبغدادي والجويني بالحركة والسكون، ويستدلّ الحلّي بتحيز الجسم وحركته. وهو دليل واحد يعود، في آخر المطاف، إلى دليل تعاقب الأعراض (الأكوان) على الجوهر أو الجسم الذي يجمع المتكلّمون على الاستدلال به[1]؛ وهو ما يقابل تعاقب الصور على المادة لدى يحيى النحوي. ويحضر بجلاء أكثر في المقدمة الثانية، في إثبات حدوث الأعراض، التي تقوم بالأساس، لدى جلّ المتكلّمين، على دليل تعاقب الحركة والسكون على الجوهر[2]. غير أنّ الدليل في صورته الحالية لا يكفي في تحقيق

---

(1) يستقي هذا الدليل مادته الفلسفية من الفلسفة اليونانية السابقة على أرسطو (مثل هيراقليطس وديمقريطس بالخصوص الذي اشتهر المذهب الذري باسمه) خاصة ما يتعلّق باجتماع وافتراق الذرات المبثوثة في خلاء لكن دون القول بعدد لا متناه من الذرات ولا باجتماع وافتراق إلى ما لا]نها[ية كما هو الأمر لدى الفلاسفة الطبيعيين الأوائل. والحق أنّ المتكلّمين أخذوا بمذهب الجوهر الفرد لإبطال مذهب القدم ولاتناهي الجسم والحركة، "فالجسم عندهم مركّب من أجزاء متناهية بالفعل لا تقبل القسمة بوجه" (أنظر تعليقات على كتاب أوائل المقالات للشيخ المفيد، م. م.، ص. 131.) ومن المعلوم أنّ مقدمة إثبات وجود الأعراض كانت موجهة ضد نفاة الأعراض كالأصم وطوائف من الدهرية والسمنية الذين "زعموا أنّ المتحرك متحرك لا بحركة والأسود أسود لا لسواد يقوم به ونفوا جميع الأعراض": البغدادي، أصول الدين، م. م.، ص. 37.

(2) والدليل على حدوث الأعراض يقوم، في نظر عبد الجبار، على أنّ العرض يجوز عليه العدم بينما لا يجوز ذلك على القديم، والعرض لا يجوز أن يكون قديما فهو إذن محدث. والأشعري يرى في تعاقب الحركات و"اختلاف الصور والهيئات وغير ذلك" دلالة على حدوث الأجسام. وعند الباقلاني هو "بطلان الحركة عند مجيئ السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيئ السكون لكانا موجودين في الجسم معا ولوجب لذلك أن يكون متحركا ساكنا معا وذلك مما يعلم فساده ضرورة"، وبطلان الحركة يعني عدم الحركة الذي أشار إليه عبد الجبار بالعدم الذي يجوز على العرض ولا يجوز على القديم. ودليل البغدادي على حدوث الأعراض بعد إبطال ظهورها وكمو]نه[ا هو "تغير الأجسام]به[ا من حال إلى حال" ويخلص إلى أنّ "قيام العرض بالجوهر إنما هو حدوثه فيه": نفسه، ص. 56؛ ويقوم عند الجويني أساسا على دليل تعاقب الحركة والسكون على الجوهر.

هذا المطلب (إثبات الجسم أو الجوهر)، لذلك لابد من إثبات، أولا، عدم خلوه من الأعراض الحادثة. وثانيا، وهو أهم وأصعب، وربما أضعف، حلقة في الدليل، إثبات أنّ الجسم أو الجوهر لا يسبق العرض في وجوده. وهو التحدي الكبير الذي واجه المتكلّمين في استدلالهم بدليل الأعراض في مواجهة اعتراضات الفلاسفة؛ إذ على أساس هذه المقدمة تنبني وثاقة الدليل ككلّ، بعد بيان استحالة خلو الجواهر أو الأجسام من أعراض تتعاقب عليها باستمرار. ولذلك عبر الحلّي عن هذه المقدمة بسبق العدم على مجموعها متمثّلا بوضوح مقصود المتكلّمين بعبارة "لا يتقدمه" أو "لا يسبقه"، إذ لابد من سبق العدم وتوقّف الحوادث عند حادث لا أول له كما عبر عن ذلك الجويني. لذا، جاءت المقدمة الثالثة، وهي إثبات استحالة خلو الجواهر أو الأجسام من الأعراض، مبنية معا على دليل الاجتماع والافتراق وتعاقب الحركة والسكون[1] وعلى كلّ ما من شأنه أن يعين على إثبات خلو الجواهر من الأعراض، بل أكثر من ذلك على كون الجواهر والأجسام لا تتقدم الأعراض في وجودها. وقد حاول المتكلّمون التدليل لا فقط على استحالة تعري الأجسام والجواهر من الأعراض، وهو الأمر الذي قد يسلّمه لهم خصومهم من الفلاسفة، إذ لا وجود فعليا عندهم لمادة بدون صورة، وإنما على أنّ الجواهر والأجسام لا تتقدم الأعراض، وهي نقطة خلاف المتكلّمين مع

---

(1) والدليل، عند عبد الجبار، على أنّ الأجسام لا تخلو من الأكوان، التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، "أنّ الجسم لو جاز خلوه عن هذه المعاني لجاز خلوه عنها الآن بأن يبقى على ما كان عليه من الخلو احترازا عن اللون، فإنه وإن صح خلو الجسم منه لم يصح أن يخلو منه بعد وجوده".

الفلاسفة المشائين الذين يفرضون تقدم القوة على الفعل والهيولى على الصورة. والجويني يستند، مرة أخرى، إلى دليل الاجتماع والافتراق لإثبات ارتباط الجوهر والعرض وتلازمهما؛ يقول: "فإننا ببديهة العقل نعلم أنّ الجواهر القابلة للاجتماع وللافتراق لا تعقل غير متماسة ولا متباينة"، وإن كان يبدو أنه قد تخلّى عنه، إلى حد ما، لصالح دليل استحالة التسلسل اللاّمتناهي كما سنرى. إنّ دليل الاجتماع والافتراق يقصد به إبطال رأي نفاة الأعراض (وأصحاب الهيولى) القائلين بامكانية تعري الهيولى من الأعراض. كان عبد الجبار واعيا بقوة الاعتراض الذي يمكن أن يصدر عن الفلاسفة وأنّ الخلاف حاصل مع هؤلاء فقط لكون المادة عندهم قديمة والمركّب محدث[1].

وتجدر الملاحظة أنّ الصيغ التي ورد ا دليل الأعراض لدى المتكلّمين متشا ة وكذلك الأدلّة الفرعية والمقدمات التي انبنى عليها. جلّ المتكلّمين يستدلّون على حدوث الأجسام وليس على حدوث الجواهر؛ يستعمل المتكلّمون عبارة أنّ "الجسم لا ينفك أو لا يخلو من الأعراض أو الحوادث"، كما يستعملون عبارة "لم يسبق" و"لا يتقدم". ومن تطابق الاستدلال والعبارات والمصطلحات والمقدمات والأدلّة الفرعية في هذه النسخ الكلامية، يمكن أن نفترض، مع هربرت ديفيدسن، أنها جميعها ترجع في الأخير إلى

---

(1) يقول: "والخلاف فيه مع أصحاب الهيولى، وهم جماعة ذهبوا إلى أنّ الأعيان قديمة والتراكيب محدثة، وعبروا عنها بعبارات هائلة نحو الأستقص والبسيط والطينة والعنصر والهيولى إلى غير ذلك"؛ شرح الأصول الخمسة، م. م.، ص. 111. والبغدادي يعترض على الفلاسفة بقوله: "ويقال لهم أي العرضين أسبق إلى الهيولى، الاجتماع أو الافتراق؟"؛ أصول الدين، م. م.، ص. ص. 57 -58.

مصدر واحد، قد يكون هو صياغة كلامية مبكّرة لأحد أدلّة يحيى النحوي[1]. تلك هي الفرضية التي يجدر بنا الآن فحصها.

2. من دليل التركيب إلى دليل الأعراض

قدم يحيى النحوي أدلّة كثيرة على حدوث العالم، كانت متداولة في الساحة الفكرية الإسلامية، لعلّ أقواها وأشهرها على الإطلاق ثلاثة أدلّة تتكرر في مواضع عدة من مؤلّفات يحيى النحوي وترد في صياغات مختلفة: دليل من تناهي قوة الجسم؛ دليل من التركيب (من المادة والصورة أو من الأجزاء)؛ دليل من استحالة وجود حركة أزلية، وهو دليل سنعود إليه لاحقا. ترد هذه الأدلّة لدى المتكلّم اليهودي سعديا، معاصر الباقلاني، كما هي تقريبا مضافا إليها دليل الأعراض[2]. كان ابن سوار (ولد 942م) على علم بأنّ ليحيى النحوي أدلّة أخرى على حدث العالم أقوى و"أولى بالقبول" من دليل الأعراض الذي ينسبه للمتكلّمين؛ "ولو نظروا فيها لعدلوا عن دليلهم هذا الفاسد إلى تلك الأدلّة"[3]. ينقل دليل يحيى النحوي على حدث العالم من تناهي قوة العالم، كما هو، في القياس أو القياسات التالية: "كلّ جسم متناه، والعالم جسم، فالعالم متناه؛ وكلّ جسم متناه فقوته متناهية، فالعالم إذن قوته متناهية؛ والأشياء السرمدية ليست قواها متناهية، فالعالم إذن ليس

---

(1) H. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, op. cit., p. 384.

(2) المتكلّم اليهودي سعديا، معاصر الباقلاني، يورد دليل الأعراض بوصفه واحدا من الأدلّة العقلية الكثيرة على حدث العالم التي كانت متداولة في عصره وقبله، يجمل منها أربعة وهي: دليل تناهي قوة العالم "من النهايات"؛ دليل التركيب "من جمع الأجزاء وتركيب الفصول" (دليل الاجتماع والافتراق)؛ دليل الأعراض؛ دليل الزمان. لايذكر سعديا، كغيره من المتكلّمين، يحيى النحوي ولا يحيل عليه، بل إنه يمعن في إبراز هذه الأدلّة وكأنها نتاج تأملاته الخاصة؛ أنظر كتاب الأمانات والاعتقادات، ص. ص. 35 - 36.

(3) ابن سوار، م. م.، ص. 246.

بسرمدي"(1). ويعتبر هذا الدليل أولى بالقبول من دليل المتكلّمين لكونه يقوم على أشياء ذاتية "ودليلهم مأخوذ من الأعراض" ويصفه بالدليل الفاسد(2). وإذا كان ابن سوار قد انتصر للفيلسوف الذي يخالفه في المذهب الفلسفي، لكن يشاركه في الملّة معلنا بذلك ربما سبق النصارى على المتكلّمين المسلمين، إلا أنه لم ينتبه إلى أنّ هذا الدليل الذي ينسبه للمتكلّمين وينتقده يحمل آثار دليل نجده لدى يحيى النحوي نفسه وهو دليل التركيب.

يرد دليل التركيب من مادة وصورة لدى النحوي في صورتين على الأقلّ في كتاب الرد على أرسطاليس أو بالأحرى في ما حفظه سمبليقيوس من هذا الكتاب وكذلك في ما حفظ لنا من كتاب في الدلالة على حدث العالم؛ يقول يحي النحوي: "تكمن ماهية المادة في وجودها الملائم لاستقبال كلّ الصور. فهي لا تملك القوة بلا جدوى؛ إنّ المادة الواحدة لا تقبل صورا عديدة في آن واحد؛ ولا المادة تحتفظ بأي صورة أزلا إذا أخذنا طبيعتها الخاصة بعين الاعتبار. وبالتالي، لا شيء [مركّب] من مادة وصورة سوف يكون، باعتبار مادته، غير فاسد."(3) وفي سياق الاستدلال على تناهي قوة العالم، يقول إنّ "السماء مركّبة، وما هو مركّب يتضمن أسباب تفكّكه، وما يتضمن أسباب تفكّكه يتضمن أسباب فساده"(4). ثمّة ارتباط بين دليل التركيب ودليل تناهي القوة: يتقدم دليل التركيب من المادة والصورة حينا كدليل مستقلّ على حدوث العالم، إذ يستدلّ من تركيب العالم مباشرة على

---

(1) نفسه، ص. 246.

(2) يحضر هنا المفهوم الأرسطي للجوهر والعرض، ولما هو ذاتي وما هو عارض.

(3) شرح سمبليقيوس على كتاب الفيزياء، ص. 1329؛ نقلا عن ديفيدسن. أنظر أيضا الدليل الفرعي الثاني من أدلّة يحيى النحوي على حدث العالم من تناهي قوته كما أوردها ديفيدسن.

(4) نفسه، ص. 1331، سطور 10 -12. نقلا عن المرجع السابق. أنظر أيضا الدليل الفرعي الثالث عند ديفيدسن.

فساده[1]؛ وحينا آخر بوصفه فرعا من دليل تناهي قوة العالم[2]. يمكن أن نعيد صياغة الصورة الأولى من هذا الدليل كما يلي: بما أنّ المادة لا تخلو من صور تتعاقب عليها، واحدة بعد أخرى، ولا تحافظ على أي صورة دائما، إذن لاشيء مركّب من مادة وصورة يكون غير فاسد. فما دام العالم، المركّب من مادة وصورة، قابلا للفساد بطبعه، فإنه يجب أن يكون حادثا.

لا نجد دليل الأعراض، كما صاغه المتكلّمون، لدى يحيى النحوي قطّ، غير أننا نعثر في الأدلّة الفرعية التي يقوم عليها دليل الأعراض على صدى لبعض أدلّة يحيى النحوي وخاصة دليلي التركيب واستحالة وجود ما لا نهاية له. ويمكن حصر دليلين فرعيين على الأقلّ يتأسس عليهما دليل الأعراض ويحضران، بشكل أو بآخر، لدى يحيى النحوي: دليل تعاقب الأعراض، ودليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية. ثمّة صورتان لدليل تعاقب الأعراض على الجوهر أو الجسم لدى المتكلّمين: دليل الاجتماع والافتراق ودليل الحركة والسكون. ولعلّ الأول أشهر لديهم واعتمده المتكلّمون، إلى جانب دليل الأعراض أو ضمنه، كدليل قائم بذاته على الحدوث، وفي كليهما يتم الاستدلال بالتغير وتعاقب الأعراض على الحدوث. إنه دليل واحد في آخر المطاف، وهو دليل تعاقب الأعراض على الجوهر أو الجسم، ويقابله دليل تعاقب الصور على المادة لدى يحيى النحوي. وقد رأينا كيف أنّ جميع مقدمات دليل الأعراض، في صوره المختلفة لدى المتكلّمين، تقوم على هذين الدليلين بينما تقوم المقدمة الرابعة عند الجويني على دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية الذي جاء مكملا لدليل الاجتماع والافتراق ولدليل الأعراض.

---

(1) السماء مركّبة، وكلّ ما هو مركّب فهو غير مكتف بنفسه، لذا فالمركّب فاسد.

(2) السماء مركّبة، وكلّ ما هو مركّب فهو غير مكتف بنفسه، وبالتالي له قوة متناهية، لا تحافظ المادة على أي صورة دائما، لذا فالمركّب فاسد. أنظر ديفيدسن، م. م.، ص. 362.

لقد كشف ديفيدسن عن كثير من معالم حضور أدلّة يحيى النحوي لدى المتكلّمين المسلمين واليهود مبرزا أنّ دليل الأعراض هو إعادة صياغة كلامية لدليل المادة والصورة لدى يحيى النحوي الذي اعتبره دليلا قائما بذاته على الخلق. بالفعل، يعكس دليل تعاقب الأعراض (في صورتيه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) كثيرا من ملامح دليل التركيب لدى يحيى النحوي. فهو يقوم على تصور معين للعالم يقسم بمقتضاه الموجودات إلى جواهر وأعراض كما التقسيم الفلسفي للموجودات إلى مواد وصور. كلّ ما في العالم مركّب، فإلى جانب المقدمات الكلامية المذكورة كما استخلصها ابن سوار وابن رشد، يضيف الفارابي وابن ميمون مقدمة أخرى وهي مقدمة حاضرة بقوة لدى المتكلّمين صراحة أو ضمنا، كتوطئة ضرورية للدليل، وهي أنّ العالم مركّب من جوهر وعرض. وجلّ المتكلّمين يمهدون لهذا الدليل بتقسيم موجودات العالم، بل العالم نفسه، إلى جواهر وأعراض[1]. هكذا، ينبني دليل تعاقب الأعراض على فكرة أنّ العالم مركّب من جواهر وأعراض؛ فالأصل في دليل الأعراض هو المركّب من الجوهر والعرض، أي الجسم وليس الجوهر ولا العرض مأخوذا كعنصر مستقلّ، والأشياء لا يمكن أن تجتمع وتفترق بذا ا، وفي ذلك دلالة على أثر صنعة الصانع، ذلك هو دليل الاجتماع والافتراق. يحمل التركيب والمماسة والانتقال على الجواهر والأجسام دون الأعراض[2].

---

(1) الباقلاني: جميع العالم السفلي والعلوي مركّب من جوهر وعرض؛ الجويني: العالم هو كلّ ما سوى الله وهو ينقسم إلى جواهر وأعراض؛ "العالم مؤلّف من الجواهر والأجسام التي لا تنفك عن الحوادث كالاجتماع والافتراق والحركة والسكون[...] والذي لا ينفك عن الحوادث لا يسبقها" يقول الماوردي (أعلام النبوة) وهو معاصر للجويني؛ ابن متوية ألّف كتابا في أحكام الجواهر والأعراض؛ ابن ميمون: العالم كلّه مركّب من جوهر وعرض.

(2) تحت عنوان في بيان الأجزاء المركّبة من العالم، يقول البغدادي: "التركيب إنما يصح في الجواهر والأجسام. والأعراض لا يصح فيها تركيب ولا مماسة ولا انتقال من مكان إلى مكان"؛ أصول الدين، م. م.، ص. 38.

وتعاقب أعراض الاجتماع والافتراق والحركة والسكون على الأجسام أو الجواهر دليل على حدوثها (يقول يحيى النحوي تعاقب الصور على المادة دليل على فسادها وبالتالي على حدوثها). اجتماع الجواهر، وفعل الاجتماع أو التركيب ذاته عرض من الأعراض وهيئة من الهيئات، بل إنه كون مثل الحركة والسكون[1].

نجد دليل التركيب من المادة والصورة في شكل أوضح لدى أبي الحسن الأشعري الذي يجمع بين دليلي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ويتحدث صراحة عن تعاقب الهيئات على الجسم؛ يستعمل الهيئات بدل الأعراض والجسم بدل الجوهر كما يتحدث عن التغير والحركة بالمعنى الأرسطي الذي نجده لدى يحيى النحوي كدليل على الحدوث. وتبرز لدى البغدادي، بشكل جيد، هذه العلاقة وهذا التقابل بين الجوهر والعرض، من جهة، والمادة والصورة، من جهة ثانية[2].

والجويني يقابل بدقّة، كما سبقت الإشارة، بين الهيولى والجوهر وبين الصورة والعرض. وإن كان المتكلّمون قد رفضوا المفهوم الأرسطي للصورة

---

(1) وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض المتكلّمين يمثّل بالحركة والسكون وبعضهم يمثّل بالاجتماع والافتراق، وبعضهم يجمع بين الأمرين. والبغدادي يعدد ثلاثين نوعا من أنواع العرض، أولها الأكوان ويدخل في جملتها الحركة والسكون والتأليف ولا يخلو الجوهر من جنس الكون، فإن كان مجتمعا مع غيره فالكون الذي فيه اجتماع وتأليف وإن كان في مكان فالكون الذي فيه سكون أو تحول إلى مكان آخر فأول كون له في المكان الثاني سكون فيه وحركة عن الأول"، وينسب هذا القول لأبي الحسن. "وزعم أبو الهذيل وأتباعه من القدرية أنّ الكون معنى غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، واجتهد في أن يجعله معنى معقولا فلم يجد إليه سبيلا"؛ نفسه، ص. ص. 40 -41.

(2) أنظر: البغدادي، أصول الدين، م. م.، ص. ص. 57 -58.

الذي يعكس ماهية وطبيعة الشيء، إلا أنهم لم يتخلّوا عنه بصفة ائية، بل ظلّ حاضرا لديهم وتمّ استيعابه في المفهوم الكلامي للعرض[1]. من دليل تعاقب الحركة والسكون يستنتج يحيى النحوي حدوث العالم أو بالأحرى فساد العالم[2] اعتمادا على فكرة تعاقب الصور على المادة، والمتكلّمون يخلصون إلى النتيجة ذا ا اعتمادا على فكرة تعاقب الأعراض على الجوهر أو على جسم العالم[3]. يستدلّ يحيى النحوي على أنّ استعداد المادة لاستقبال صور متعاقبة يجعلها حادثة، ويستدلّ المتكلّمون في دليل الأعراض على أنّ استقبال الجوهر لأعراض متعاقبة يجعلها حادثة مثلها. إنه الدليل نفسه تقريبا مع اختلاف في المصطلح؛ العالم مركّب من مادة وصورة لدى يحيى النحوي وفي المقابل نقرأ عند علماء الكلام: العالم مؤلّف من الجواهر والأعراض،

---

(1) "ولأنه لم يتم القضاء عليه كلّية تمّ استيعابه من طرف المفهوم الكلامي للعرض". (ويحيل على ابن ميمون، دلالة، 1، 73 (8)؛ ر. فرانك، ميتافيزيقا المخلوق لدى أبي الهذيل، استانبول، 1966، ص. 42.)

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", op. cit., p. 365.

(2) يفسر ولفسون عدم ورود دليل تناهي قوة العالم لدى المتكلّمين بكونه "ليس دليلا مباشرا على خلق العالم ولكنه دليل على قابليته للفساد"؛ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, op. cit., p. 411.

لكنه لم ينتبه، على ما يبدو، إلى أنّ جلّ أدلّة يحيى النحوي التي تحضر عند المتكلّمين هي أدلّة على قابلية العالم للفساد وليس على حدوثه ومن بينها دليل التركيب وتعاقب الصور على المادة الذي يشكّل جوهر دليل الأعراض كما رأينا.

(3) يقول ديفيدسن: "لقد استنتج يحيى النحوي عدم دوام العالم من المرور المتعاقب للصور على المادة، بينما سعديا يستنتج عدم الدوام ذاك من المرور المتعاقب للأعراض على جسم العالم"؛

H. Davidson, "John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", op. cit., p. 383.

وكلّ مركّب فاسد، وبالتالي فهو حادث، عند يحيى النحوي؛ وكلّ مركّب حادث عند المتكلّمين. غير أنّ ثمّة أمرا قد يبدو زائدا لدى المتكلّمين وهو تأكيدهم عدم تقدم أو سبق الجوهر عن الأعراض أو تقدم الهيولى على الصور؛ لعلّ الأمر ليس كذلك، فقد رام كلاهما، على عكس ما ذهب إليه ديفيدسن، إثبات حدوث الموضوع الذي يحمل عليه التغير وتتعاقب عليه الهيئات والأعراض ولم يكتفيا فقط بالاستدلال على حدوث المركّب مع شرط سبق العدم، أي عدم الصورة عند الفلاسفة المشائين بينما هو العدم المطلق، عدم المركّب ككلّ عند يحيى النحوي والمتكلّمين.

صحيح أنه يمكن أن يفهم من دليل التركيب عند يحيى النحوي، كما أوردناه أعلاه، أنه يستدلّ على حدوث المركّب من المادة والصورة وليس على المادة موضوع التغير (أو محلّ التغير بلغة المتكلّمين). غير أنّ يحيى النحوي يضيف دليلا آخر يقرر فيه أن وحده المركّب موجود، لا توجد المادة والصورة بمعزل إحداهما عن الأخرى: يقول: "المادة والصورة متعالقتان (إحداهما بالأخرى) ومن ثمّة فكلاهما يفسدان ويتكونان معا"[1]. فقد ذهب ديفيدسن إلى أنّ النحوي، على عكس المتكلّمين، لم يقصد إثبات حدوث المادة، ومن ثمّة، فإنّ المتكلّمين سعوا، من خلال دليل الأعراض، إلى إثبات أكثر مما رامه يحيى النحوي من دليل المادة والصورة[2] لذلك انتهوا إلى نتيجة

---

(1) Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 1-5, translated by Michael Share, Duckworth: 2004, p. 19.

و"الله لم يضع مادة الكون وصورة الكون منفصلتين، بل إنه خلق المركّب في آن واحد وفي لازمان"؛ نفسه، ص. 21.

(2) إذ "من تعاقب الصور على المادة، يستنتج يحيى النحوي أنّ ما هو مركّب من مادة وصورة، وخصوصا السماء، يجب أن يكون غير أزلي. بقدر ما يتعلّق الأمر بالدليل، فإنّ مادة السماء، التي هي الموضوع الذي تتعاقب عليه الصور يمكن أن تكون موجودة منذ الأزل". غير أنّ المتكلّمين يدافعون "ليس فحسب على فكرة أنّ أي مركّب من جسم وأعراض هو حادث، وإنما أيضا على أنّ الموضوع الخاص الذي تظهر فيه الأعراض الحادثة هو حادث"؛
H. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, op. cit., p. 365.

غير مقنعة حسبه. والواقع أنّ يحيى النحوي، كما المتكلّمين، كان يهمه أكثر إثبات المادة التي تحلّ فيها الصور، لأنّ لا شيء أدلّ على حدوث المركّب وتناهيه من حدوث أجزائه وتناهيها (وهو الصورة الثانية من دليل التركيب كما سنرى). ففي سياق رده على قول برقلُس بأنّ كل ما هو متكون يقتضي مادة وصانعا، يذهب يحيى النحوي إلى أنه ليس كلّ ما يتكون يتكون عن مادة، و"حتى المادة متكونة ولها بداية لوجودها ولن تقتضي مادة في تكو ا" يقول صاحب الرد على برقلُس؛ "بل إنّ بعض الأشياء المتكونة تقتضي فقط الصانع (لأنه من المستحيل أن تحدث أشياء بدون علّة)، كما يقول أفلاطون)"[1]. إنّ القول بأنّ الأشياء تقتضي مادة في وجودها يفرض القول بأنّ هذه المادة بدورها تقتضي مادة في وجودها إلى ما لا اية، ولأنّ هذا محال، فإنه "ليس كلّ ما يتكون يقتضي مادة"[2].

يستدلّ يحيى النحوي على حدوث المادة أيضا لأنها لا توجد منفصلة عن الصورة، لقد خلق الله المركّب من مادة وصورة؛ إنهما يوجدان معا متلازمين، كما سبق القول[3]. غير أنه لا يأخذ المحدث بمعنى المركّب من مادة وصورة لأنه قد يشي بدلالة حدوث علي لازماني تتقدم فيه العلّة المعلول بالشرف والرتبة في لازمان: وفي بحثه عن المعنى الذي قصده أفلاطون بالمحدث، ينتصر لدلالة الحدوث في الزمان بعد أن فند كلّ المعاني المقترحة[4]

(1) Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 12-18, translated by James Wilberding, Ithaca, New York: Cornell University Press, 2006, p. 16.

(2) Idem.

(3) Ibid, p. 19.

(4) وهي: 1) الأشياء التي من جنس الأشياء الحادثة حتى وإن لم توجد هي نفسها، 2) الأشياء الحادثة بمعنى أنها مركّبة من مادة وصورة (المعنى الذي انتصر له فورفوريوس، 3) الأشياء التي لها وجودها في حدوثها، و4) الأشياء الحادثة بالعلّة." فند كلّ هذه المعاني وانتهى إلى أنّ المقصود من المحدث هو الشيء الحادث في الزمان (العالم منظورا إليه ككلّ أو كأجزاء)؛ نفسه، ص. 63.

ومنها الشيء الحادث بمعنى المركّب من المادة والصورة، وهو المعنى الذي انتصر له فورفوريوس[1]. وابن سوار بدوره انتصر لتصور برقلس وأرسطو للمحدث في رسالته المذكورة[2]. يمكن أن نعيد صياغة دليل يحيى النحوي في قياس صناعي وفي لغة أقرب إلى لغة المتكلّمين كما يلي: المادة لا تخلو من الصور الحادثة ولا تتقدمها؛ كلّ ما لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث؛ إذن المادة حادثة. والعالم مركّب من مادة وصورة؛ فهو حادث. وعند المتكلّمين: الجواهر أو الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة ولا تتقدمها؛ وكل ما لا يخلو من الحوادث ولا يتقدمها فهو حادث؛ إذن الجواهر أو الأجسام حادثة. والعالم مركّب من جواهر وأعراض؛ فالعالم حادث.

علاوة على اختلاف المصطلح، لا بد من تسجيل اختلافات أخرى بين دليل المتكلّمين ودليل يحيى النحوي: على عكس يحيى النحوي الذي لم يكن يهمه إثبات وجود الصور ولا خلو المادة منها، إذ من ماهية المادة أن تتعاقب عليها الصور، نجد المتكلّمين يستدلّون أولا على وجود الأعراض وحدوثها قبل الاستدلال على عدم خلو الأجسام أو الجواهر من الأعراض الحادثة. وفي الوقت الذي يستدلّ فيه المتكلّمون مباشرة على حدوث العالم، نجد يحيى النحوي يستدلّ على فساد المركّب أولا، وليس على حدوثه

---

(1) فند كلّ هذه المعاني اعتمادا بالأساس على نصوص أفلاطون نفسه وانتهى إلى أنّ المقصود من المحدث هو الشيء الحادث في الزمان (العالم منظورا إليه ككلّ أو كأجزاء). يقول: "كلّ ما يخلو في كلّ الأحوال من أصل زماني، هو غير متغير من كلّ الجهات، وبالعكس، إذا كان لشيء ما أصل زماني بالنظر لأي شيء نراه مرتبطا به، فإنه لا يكون غير متغير على الإطلاق". فما دامت له بداية فقد تغير إلى ذلك الحد من لاوجود إلى وجود"؛ نفسه، ص. ص. 33 -34. وللإشارة فإنّ التغير كدليل على الحدوث هو أساس دليل المتكلّمين (أنظر الأشعري وغيره).

(2) قدم عدة تعاريف للمحدث وانتصر لتعريف أرسطو للمحدث ودعمه بتصور برقلس؛ أنظر رسالة ابن سوار، م. م.، ص. ص. 246 -247.

مباشرة، لأنّ سياق القول كان هو إبطال القدم وليس إثبات الحدوث. وكذلك، إذا كان المتكلّمون يستنتجون مباشرة من تغير الهيئات وتعاقب الأكوان وجود مبدأ فاعل من خارج الأشياء، فإنّ هم يحيى النحوي كان هو الاستدلال على حدوث العالم في ذاته وبالطبع على طريقة الفلاسفة(1) دون إقحام حاجته إلى الصانع وافتقاره إلى المحدث في قلب الدليل ولا يقرر هذه النتيجة التي يتركها متضمنة في قياساته التي أرادها فلسفية بعيدا عن وضع أي مقدمة لا يسلّمها الخصوم ولا التصريح بأي اعتقاد مباشر أو تقرير نتيجة سريعة(2).

وإلى جانب دليل التركيب في صورته الأولى، أي التركيب من مادة وصورة، يرد في المقالة الثانية من رسالة في الدلالة على حدث العالم دليل التركيب في صورة ثانية وهو التركيب من أجزاء حادثة أو بالأحرى من أجزاء متناهية: إنّ الكلّ المركّب من أجزاء متناهية هو متناه، وبالتالي فهو حادث (حدوث الحركة)(3). يقدمه يحيى النحوي في القياس التالي: العالم مركّب من أشخاص كائنة فاسدة وزمان كلّ واحد منها متناه؛ فالعالم مركّب من أزمنة هذه الأشخاص المتناهية؛ وما تركّب من أشياء كلّ واحد منها في نفسه متناه فهو لامحالة متناه أيضا؛ إذن العالم متناه.

---

(1) أنظر المقالة الثانية من رسالة في الدلالة على حدث العالم، ضمن:

G. Troupeau, 'Un Epitomé Arabe du "*De Contingentia Mundi*" de Jean Philopon' in : *Antiquité Païenne et Chrétienne*, Mémorial André – Jean Festugière, éd. par E. Lucchesi et H. D. Saffrey, Genève 1984.

(2) وهو ما يجعل من الأفكار النقدية التي طرحها في ثلاثيته أفكارا فلسفية وليست تيولوجية (وهذا موضوع شائك لأنه يطرح أيضا بالنسبة للمتكلّمين في مواضع كثيرة من أبحاثهم، حيث لا يمكن بتاتا حصر البحث الكلامي في القول التيولوجي).

(3) لمّا كان العالم المزعوم أنه لا يخلو من أشخاص الحيوان والنبات وهي كائنة فاسدة، "فإنّ الزمان السالف[...] الذي أتى على العالم إنما تركّب من هذه الأشخاص المتولّدة فيه، وزمان كلّ واحد منها متناه، وإذا كان هذا هكذا فما تركّب من أشياء كلّ واحد منها في نفسه متناه فهو لامحالة متناه أيضا"؛ في الدلالة على حدث العالم، م. م.، ص. 80.

يحضر هذا الدليل أيضا لدى المتكلّمين؛ إنّ أحد الوجوه التي يستدلّ بها المتكلّمون، حسب الحلّي، على "وجوب سبق العدم على الأجسام والأعراض"، وهي المقدمة الثالثة من أصول دليل الأعراض، هو "أنّ كلّ واحد من هذه الحركات حادث فالكلّ كذلك"[1]. إنه نفسه دليل التركيب من أجزاء حادثة، فالكلّ هو مجموع أجزائه ولا يخرج عنه، ويستدلّ به النحوي أيضا على حدوث الحركة والزمان، فمادام مركّباً من زمان كلّ واحد من الأشياء الكائنة الفاسدة، وكان لكلّ واحد منها نهايتان، فإما أن تكون هذه الأزمان اتصلت ببعضها البعض من الطرفين على نحو دائري، وهو أمر يلزم عنه التناهي؛ أو على خطّ مستقيم "ويكون كلّ واحد منهما من الطرف الآخر غير متصل بشيء فيكون الزمان المركّب من تلك الأزمان متناهيا إذ له طرفان يحدانه" كما يقول يحيى النحوي[2]. فمن بين الأدلّة الكثيرة التي يبرهن بها الماتريدي على حدوث العالم، نجد دليل التركيب من أجزاء، بل ونجد عنده دليل التركيب من أجزاء متناهية تماما كما هو الأمر عند يحيى النحوي[3]. ونجد دليل التركيب من الأجزاء الحادثة عند صاحب التذكرة في أحكام

---

(1) وهو الدليل الذي يعبر عنه سعديا بدليل التركيب من الأجزاء.

(2) في الدلالة على حدث العالم ، م. م، ص. 81.

(3) يقول الماتريدي: "وأيضا أنّ العالم ذو أجزاء وأبعاض ويعلم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن ويعلم نماؤه واتساعه وكبره لزم ذلك في كلّه إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية"؛ ك. التوحيد، م. م.، ص. 12. ويقول أيضا: "أو إن كان حدث شيء منه أو بعضه لا أن كان في شيء مما ذكر فيجب القول بحدث العالم بما لزم في بعضه. ثمّ يقال لهم: إذ كلّ مشاهد ذو نهاية وجعلتموه دليل العالم لم لا كان الكلّ كذلك؟ وإلا لو جاز كون شيء متناه وجملته لا، لم لا جاز كون شيء منه عن شيء وجملته لا؟ وكذلك نرى بعضه لبعضه مكانا ولا يحتمل جملته المكان لزوال الحمل ولا قوة إلا بالله وفي ذلك لزوم الحدث"؛ نفسه، ص. 32.

الجواهر والأعراض[1]. ويورده أفضل الدين بن غيلان في كتابه حدوث العالم[2]. كما يحضر هذا الدليل بحذافيره تقريبا لدى ابن حزم[3]، رغم رفضه لمذهب الذرة. ويتردد دليل التركيب من أجزاء ممكنة الوجود، أي أجزاء حادثة، إلى جانب أدلّة أخرى ليحيى النحوي لدى الشهرستاني[4].

---

(1) يقول:"إنه إذا ثبت أنّ لكلّ واحد من هذه الحوادث أولا، فلا يصح نفي هذه الصفة من الجميع ومن قال بثبوت ذلك للآحاد ثمّ نفاه عن الجملة فقد ناقض"؛ (يعطي مثال "من أثبت أنّ كلّ واحد من اليهود كافر لم يصح له سلب هذه الصفة عن جملتهم". قارن مع الرد على برقلس. ولا يتناقض القول بأنّ الموجودات التي قدر القادر عليها متناهية، والقول بأنّ ما يقدر القادر عليه لا يتناهى"، "لأنّ الغرض بأنها لا تتناهى أنّ القادر لا ينتهي حاله إلى حد إلا وتصح منه الزيادة والغرض بأنها متناهية أنّ الوجود قد عمها وشملها فليس في ذلك ثبوت صفة لآحاد وسلبها عن الجملة أو ثبوت صفة للجملة وسلبها عن الآحاد". ويمعن في رد قول القائل بأنّ "لكلّ واحد أول ولا أول للجميع" (أزلية الحركة)؛ التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق سامي لطف وفيصل عون، القاهرة: دار الثقافة، 1975، ص. 93.

(2) بقوله: "العلماء [يقصد علماء الكلام] أجابوا عن هذا الكلام [قدم الحركة المطلقة] بأنّ كلّ جزء من الحركة إذا كان حادثا وليس الكلّ إلا مجموع الأجزاء كان الكلّ حادثا"، وهو رد على قول الفلاسفة بأنّ "الحركة المطلقة قديمة كما أنّ الأفلاك التي لا يخلو عنها قديمة وإن كان كلّ جزء منها حادثا"؛ أفضل الدين بن غيلان، حدوث العالم، م. م.، ص. ص. 15-16.

(3) في قوله: "إنّ كلّ شخص في العالم وكلّ عرض في شخص وكلّ زمان – وكلّ ذلك متناه ذو أول؛[...] وكلّ جملة أشخاص فهي مركّبة من أشخاص متناهية بعددها وذوات أوائل كما قدمنا. وكلّ مركّب من أجزاء متناهية ذات أوائل فليس هو شيئا غير أجزائه؛ إذ الكلّ ليس هو شيئا غير الأجزاء التي ينحلّ إليها، وأجزاؤه متناهية[...] والعالم كلّه إنما هو أشخاصه ومكانه ومحمولا ا. ليس العالم كله شيئا غير ما ذكرناه وأشخاصه ومكا ا وأزما ا ومحمولا ا ذات أوائل كما ذكرنا، فالعالم كلّه متناه ذو أول ولابد"؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، م. م.، ص. ص. 57-58.

(4) حيث نجده يستدلّ على حدوث العالم بالتغير كما يلي: "كلّ متغير أو متكثّر فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته وكلّ ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده بايجاد غيره فكلّ متغير أو متكثّر فوجوده بايجاد غيره". ثمّ يستدلّ بتركيبه من أشخاص ممكنة الوجود فيقول: "الكلّ متركّب من الآحاد والآحاد إذا كان كلّ واحد منها ممكن الوجود فالكلّ واجب أن يكون ممكن الوجود"؛ الشهرستاني، ‌اية الأقدام في علم الكلام، نشره ألفرد جيوم، دون تاريخ ولا دار نشر، ص. 15.

3. دليل استحالة التسلسل إلى ما لا اية له

يحضر دليل إبطال التسلسل بقوة لدى المتكلّمين، وهو يعكس بشكل أوضح الحضور القوي الذي يتمتع به يحيى النحوي في الفكر الكلامي وأثره البالغ في الفكر الإسلامي. وعلى غرار دليل الاجتماع والافتراق، يرد لدى كثير منهم كدليل مستقلّ بذاته، لكنه يرد أيضا بوصفه جزءا أو أصلا من أصول دليل الأعراض.

نجد عند يحيى النحوي عدة صور من دليل استحالة التسلسل إلى ما لا اية له، وهي أدلّة تتكرر في مواضع عدة من ثلاثيته[1]. يمكن تمييز ثلاثة أدلّة منها وهي متقاربة جدا:

- دليل استحالة قطع ما لا اية له، وهو يستعيد دليلا أو مبدأ أرسطيا ويوجهه ضد نتيجته الأصلية، مفاده أنّ كلّ ما كان بلا اية فليس يمكن أن يقطع[2]. في كتاب الرد على برقلس، يقرر يحيى النحوي أنه من المستحيل قطع اللامتناهي، ويقصد عده جزءا بعد جزء، حتى وإن كان العاد له أزليا. وإذا كان من غير الممكن قطع ما لا اية له فلأنه بالطبع كذلك، وإلاّ ما كان

---

(1) الرد على برقلس؛ الرد على أرسطاليس؛ في الدلالة على حدث العالم.

(2) يأخذ ما لا اية له على الوجه "الذي معناه أنه غير مسلوك" ولا يوجد بالفعل؛ أرسطو، كتاب الطبيعة، م. 3، ترجمه إسحاق بن حنين، حقّقه ع. بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1385ه/1965م، ص. 222. وفي النص المنسوب ليحيى على هامش هذا الفصل، نقرأ قول يحيى في شرح هذه العبارة: "ويقع على ما لا يقطع ولا يمكن الفراغ منه في نحو العظم والعدد"؛ هامش صفحة 225. "ولا عدد أيضا يمكن أن يكون بما هو مفارق غير متناه، وذلك أنّ العدد وما له عدد فمعدود، فإن كان المعدود قد يمكن عده، فقد يمكن إذن أن يؤتى على ما لا اية له"؛ نفسه، ص. 227.

غير متناه. ويقدم مثالا، صار مشهورا لدى المسلمين، وهو تعاقب أجيال الناس التي تتقدم نزولا إلينا فردا بعد فرد، فلو كانت غير متناهية لأصبح اللامتناهي قابلا لأن يقطع. ولأنّ أفراد الناس وصلت نزولا إلى كلّ واحد منا فهي متناهية العدد(1). يتكرر هذا الدليل في كتاب الرد على أرسطاليس(2)، ويستعيده، بعيدا عن الروح السجالية التي طبعت هذين

---

(1) "لأنّ ما لا ناية له هو بالطبع لا يمكن قطعه؛ وإلا لما كان غير متناه. فلما كان اللامتناهي لا يمكن قطعه، لكن الأجيال المتعاقبة من الناس، وهي تتقدم فردا بعد فرد، نزلت من عدد لا متناه من الأفراد وصولا إلى التي توجد الآن، فسيصير اللامتناهي قابلا لأن يقطع وهو محال. ومن ثمّة فإنّ عدد الأفراد السالفة لا يكون غير متناه. لأنه [لو كان كذلك] لما كانت أجيال الناس قد وصلت نزولا إلى كلّ واحد منا، لأنه من المستحيل قطع اللامتناهي"؛

Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 1-5, op. cit., p. 24.

(2) يقول سمبليقيوس، بأنّ يحيى النحوي في استدلاله على استحالة أن تكون الحركة حادثة، يعتمد على ثلاث مقدمات: "المقدمة الأولى: "إذا كان كلّ حادث يحتاج، لكي يكون حادثا، ضرورة إلى شيء سابق في وجوده مثل السفينة والخشب، فإنه غير ممكن أن يوجد إن لم يتقدمه وجود ذلك الشيء الذي يحتاج إليه". المقدمة الثانية هي أنه من غير الممكن لعدد لا ناية له أن يوجد بالفعل، أو يقطع أحد ما لا ناية له بالعد، وأنه من غير الممكن أيضا أن يكون شيء أكبر من اللامتناهي، أو أنّ اللامتناهي قد يزداد (يتضاعف). المقدمة الثالثة هي: كلّ شيء يحتاج في كونه ضرورة إلى أن تتقدمه في الوجود مجموعة من الأشياء اللامتناهية، أحدها يتكون عن الآخر، فإنه من غير الممكن أن يوجد ذلك الشيء[...] ولأنّ ما لا ناية له لا يمكن قطعه، إذن فالنار، مثلا، سوف لن توجد إذا كان تكونا بعد عدد لا ناية له من الأشياء تقدمتها في الحدوث[...] ولأنّ النار الجزئية تكونت، فإنّ ثمّة إذن حركة ما أولى لم تتقدمها أي حركة أخرى. والأمر نفسه ينطبق على حالات حركات فردية أخرى، وهذا يوافق ما جاء في الفيزياء. لأنّ الأشياء التامة تسبق الأشياء الناقصة، والتي هي بالفعل تسبق التي هي بالقوة"؛ أنظر:

John Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World,* translated by Christian Wildberg, London: Duckworth, 1987, pp. 144-145.

الكتابين، في الرسالة التي خصصها لإثبات حدث العالم[1]. ولا تختلف النسخ الثلاث سوى في الأمثلة، إذ نجد في الرد على برقلس: أجيال الناس؛ وفي الرد على أرسطو: حركة النار والعناصر الأربعة؛ وفي رسالة في الدلالة على حدث العالم: سقراط، أجيال الآباء.

- دليل استحالة الزيادة في ما لا نهاية له (يطلق عليه سعديا الدليل من الزيادة والنقصان). ويستعيد بدوره مبدأ أرسطيا: اللامتناهي واحد ولا يتكثّر. إنّ الشيء اللامتناهي نفسه لا يمكن أن يكون لا متناهيات كثيرة وإلا كانت "أشياء كثيرة لا نهائية شيئا واحدا بعينه وهذا محال"[2]. "وليس يمكن أن يكون الشيء بالقوة يتجاوز كلّ مقدار ما لم يلزم أن يوجد جسم غير متناه بالكمال[...] فإن كان لا يمكن أن يكون جسم محسوس غير متناه بالكمال، فظاهر أنه لا يمكن أيضا أن يكون وبالقوة بطريق الزيادة إلا بالوجه الذي قلنا وهو الوجه الذي يكون على عكس طريق القسمة[...] وذلك أنه ليس في الأعداد بلا نهاية لا الذي يكون بالتنقّص[...] ولا الذي يكون بالنمو"[3]. وهذا الدليل مشهور جدا لدى المسلمين، نجده عند الفارابي، ابن سينا وغيرهما من اللاحقين، ويعرف بدليل التطبيق. ومفاده أنه "إذ لم يكن للعالم ابتداء وكان عدد الرجال الذين عاشوا قبل 'سقراط'، مثلا، ['زمن الطوفان' أو 'وقت الهجرة' عند المسلمين]عددا لامتناهيا، وأضفنا إليه عدد الذين عاشوا من عهد سقراط [أو 'زمن الطوفان'، أو 'وقت الهجرة'] إلى

(1) يبني يحيى النحوي، في المقالة الثالثة، حجته على الأصول الثلاثة ذاتها التي نجدها في الرد على أرسطاليس ويصفها بأنها "متعالمة متعارفة غير مدفوعة ولا مشكوك فيها ولا في صحتها"؛ أنظر: رسالة في الدلالة على حدث العالم، ص. ص. 82-83.

(2) أرسطو، كتاب الطبيعة، م. 3، م. م.، ص. 223.

(3) نفسه، ص. ص. 253-254.

وقتنا الحالي، فسيكون ثمّة شيء أكبر من اللامتناهي وهو محال"، بل إذا أضفنا عدد الخيول وعدد الكلاب وغيرها من الأنواع فسوف نحصل على أضعاف مضاعفة منه[1]؛ والأمر نفسه ينطبق على الحركة[2].

- دليل حركة الأجرام السماوية المتفاوتة السرعة، وهو وثيق الصلة بالدليل السابق، مفاده أنه يستحيل أن يتضاعف ما لا نهاية له (يستحيل أن يكون لامتناه ضعف لا متناه آخر). فإذا لم يكن لحركة الأجرام السماوية بداية، وكانت تتحرك في دورات غير متساوية، فسيكون فلك زحل (الذي يكمل دورته في 30 سنة) قد دار عددا لا نهاية له من الدورات، وفلك المشتري (الذي يكمل دورته في 12 سنة) قد دار ثلاث مرات أكثر، وفلك الشمس (الذي يكمل دورته في سنة) ثلاثين مرة أكثر، والقمر (الذي يكمل دورته في شهر) 360 مرة أكثر، وفلك الكواكب الثابتة (الذي يكمل دورته

---

(1) يقول في الرد على برقلس: "وإذ لم يكن للعالم ابتداء وكان عدد الرجال الذين عاشوا قبل سقراط، مثلا، عددا لامتناهيا، وأضفنا إليه عدد الذين عاشوا من عهد سقراط إلى وقتنا الحالي، فسيكون ثمّة شيء أكبر من اللامتناهي وهو محال. وإذا كان عدد الرجال الذين عاشوا لا متناهيا، فإنّ عدد الخيول أيضا سيكون لامتناهيا بالتأكيد. فإنّ اللامتناهي سيتضاعف مرة أخرى. وإذا أضفت إلى هذه أيضا عدد الكلاب، فإنّ اللامتناهي سوف يتضاعف ثلاث مرات، وإذا أضفنا كلّ واحد من [الأنواع] الأخرى فإنه سوف يتضاعف مرارا أكثر فأكثر. وهذه من أكبر المحالات، لأنه غير ممكن أن يكون (شيء) أكبر من اللامتناهي، ناهيك عن أن يتضاعف مرارا"؛ Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World*, 1-5, op. cit., pp. 24-25.

(2) يقول يحيى النحوي، فيما يورده سمبليقيوس: "إذا كانت الحركات التي سوف تحدث تزيد في عدد الحركات التي سبق أن وجدت حينما تضاف إلى هذه الأخيرة، وإذا كان من غير الممكن الزيادة فيما لا نهاية له، فإنّ الحركات التي سبق أن وجدت سوف لن تكون بالتأكيد غير متناهية العدد"؛

Philoponus, *Against Aristotle, on the Eternity of the World,* op. cit., p. 145-146.

في يوم) 10000 مرة أكثر. والنتيجة أنّ اللامتناهي سوف يكون يتضاعف وهو محال[1].

ويخلص يحيى النحوي إلى أنه "من غير الممكن أن يكون العالم غير محدث وبلا ابتداء، لأنه في تلك الحالة سوف يكون اللامتناهي قابلا لأن يقطع وسوف يوجد بالفعل، واللامتناهي سوف يكون اضطرارا يكبر دائما ولن يتوقّف أبدا عن أن يكون أكبر من نفسه وأن يكون لا متناهيا مرارا عديدة، حتى لا نقول عددا لا متناهيا من الأزمان."[2]. وغير خاف أنّ يحيى النحوي يتسلّم مقدمات دليله، كما دأب على ذلك، من أرسطو الذي قرر عدم وجود ما لا نهاية له بالفعل أي "الذي توجد أجزاؤه معا" (لا وجود لجسم متناه بالفعل)، إنّ ما لا نهاية له موجود بالقوة فقط وهو الذي تكون أجزاؤه متعاقبة (كالنهار "فهو دائم التكون شيئا بعد شيء وهو لا متناه" والزمان وأجيال الناس والحركة). الأمثلة نفسها تقريبا يتسلّمها من أرسطو، وسوف نجدها تتكرر عند المتكلّمين.

---

(1) لمّا كانت الأفلاك "لا تتحرك في دورات متساوية، لكن الواحد (منها) يكمل دورته في ثلاثين سنة، والآخر في إثنى عشرة سنة والآخر بدوره في زمن أقصر، هكذا يكمل فلك القمر دورته في غضون شهر وفلك الكواكب الثابتة في غضون يوم، وإذا لم يكن لحركة الأجرام السماوية ابتداء، فسيكون من الضروري أنّ فلك زحل قد دار عددا لا نهاية له من الدورات، لكن فلك المشتري دار تقريبا ثلاث مرات أكثر من دورات زحل. دورات الشمس سوف تكون ثلاثين مرة أكبر عددا من دورات زحل، دورات القمر 360 مرة، ودورات فلك الكواكب الثابتة أكثر من عشرة آلاف مرة أكبر. لكن كيف، إذا كان من غير الممكن حتى قطع ما لا نهاية له مرة، لا يكون من أكبر كلّ المحالات القول بما لا نهاية له عشرة آلاف مرة؟": Philoponus, *Against Aristotle,* op. cit., p. 146.

(2) Philoponus, *Against Proclus*, 1-5, op. cit., p. 25.

تحضر الصور الثلاثة من دليل يحيى النحوي جميعها لدى الفيلسوف المعتزلي النظّام الذي يؤكّد صراحة في الدليل الأول أنّ "قطع ما لا يتناهى يستحيل لأنّ المقطوع مفروغ من قطعه والفراغ من الشيء يدلّ على ايته"[1]؛ ويرى في الثاني أنّ "القلّة والكثرة يدلاّن على النهاية"[2]؛ كما يستدل، في الثالث، بحركة الكواكب المتفاوتة السرعة ضد القائلين بأنّ "الكواكب لم تزل تقطع الفلك". وقد وصف الخياط الدليل الثالث بأنه من أجود ما قدمه المتكلّمون ضد الدهرية[3]. ونجد الدليل الأول لدى الإسكافي(ت. 854م) في قوله: "فلو لم يكن أول تبتدأ منه لا شيء قبله أول، استحال وقوع شيء منا"[4]. يحضر لدى عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة في شكل جواب على الصعوبة التي تطرحها نتيجة دليل الأعراض[5]. ويقول في ا موع المحيط: "ولابد [...] من أن نبين أنّ الحوادث لها أول

---

(1) أنظر: الخياط، كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب، د. ت.، ص. ص. 32 -34.

(2) نفسه، ص. 34.

(3) يعيد الخياط صياغة الدليل كما يلي: "فسألهم ابراهيم فقال: ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض في السير والقطع أو بعضها أسرع قطعا وسيرا من بعض. فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقلّ من قطع جميعها وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد. وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعا فما دخلته القلّة والكثرة أيضا متناه"؛ "وابراهيم يثبت لكلّ قطع أولا ابتدئ منه لا أول قبله"؛ نفسه، ص. ص. 35 -36.

(4) نفسه، ص. 5.

(5) يقول: "ما أنكرتم أنّ الجسم وإن لم يخل من الحوادث[...] بأن يكون قد حدث فيه حادث، قبله حادث، وقبل ذلك الحادث حادث، إلى ما لا أول له"؛ عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 114.

ليكون مكملا لدلالة حدوث الأجسام"[1]. وكأني بعبد الجبار قد انتبه إلى عدم كفاية دليل الأعراض والأدلّة الفرعية التي يقوم عليها فاقترح دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية كأصل خامس أو كدليل إضافي مكمل لدليل الأعراض. بل ويحضر عنده أيضا دليل يحيى النحوي الثاني من استحالة الزيادة في اللامتناهي: إذ يقول: "دلّ في الكتاب على تناهي هذه الحوادث بصحة الزيادة والنقصان فيها"[2]. ويمكن رصد صورتين على الأقلّ من دليل النحوي لدى تلميذه ابن متوية الذي يصف الخوض في أصل إثبات استحالة تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية، على غرار أستاذه، بأنه "تمام الكلام في حدوث الأجسام"، "لأنه إذا لم نجعل لهذه الحوادث أول لم نثبت حدوث الجسم بامتناع خلوه منها"[3]. وقد سبقت الإشارة إلى أنّ إمام الحرمين جعله رابع الأصول التي ينبني عليها دليل الأعراض، ويصفه بأنه أصل لا غنى عنه، وتحصيل الغرض منه "يزعزع جملة مذاهب الملحدة" حسب وصفه. ويمكن أن

---

(1) ك. المجموع، م. م.، ص. 59.

(2) نفسه، ص. 61.

(3) يقول ابن متويه في الدليل الأول: "وقد عرفنا أنّ إيجاد الفعل من الواحد منا بعد وجود ما لا نهاية له محال. وكذلك يجب في القديم تعالى حتى لا يصح منه إيجاد الشيء بعد إيجاد ما لا يتناهى. والقول بحوادث لا نهاية لها يقتضي ذلك. يبين هذا أنّ ما مضى مشارك لما يوجد الآن في أنّ له حال عدم وحال وجود"؛ الحسن بن متويه النجراني المعتزلي، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، م. م.، ص. 96. يحضر لدى ابن متويه أيضا دليل يحيى النحوي من الزيادة والنقصان، يقول: "وبعد فإنّ الوجود قد شمل هذه الحوادث وعمها وحصرها وأتى عليها. ولو وجد شيء آخر لكانت زيادة فيها فكيف تجعل غير متناهية والحال هذا". إنه عين المحال أن يزداد اللامتناهي أو يتضاعف، وهو نفسه دليل النحوي. ونجده أوضح لديه في فصل في إبطال اللانهاية في الحدوث؛ أنظر: نفسه، ص. 98.

نجد عنده على الأقلّ الصورة الأولى من دليل يحيى النحوي الثالث[1]. وعلى طريقة يحيى النحوي يستعرض الشهرستاني مقدمات الفلاسفة ويتسلّم منهم أدلّتهم قبل أن يعمد إلى ردها اعتمادا على المقدمات والأدلّة ذا ا[2]. يناقش الفلاسفة، وابن سينا منهم بالخصوص، ويرد على بعض أدلّة برقلس على قدم العالم، ويبدو أنه يستعيد أيضا بعض أدلّة يحيى النحوي في سياق رده على شبه برقلس[3]. يحضر بقوة دليل يحيى النحوي على استحالة التسلسل إلى ما لا اية له في صوره المختلفة لدى الشهرستاني كما هي حينا وفي صياغات

---

(1) في رده على الفلاسفة في قدم العالم، يشرع الجويني بمناقشة فكرة تعاقب الدورات وتسلسل أشخاص الحيوان والنبات إلى ما لا اية؛ يرد أولا أصلهم الذي مفاده "أنه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها دورات لا اية لها" بالقول إنّ ما لا اية له لا ينقضي واحدا بعد واحد أو دورة بعد دورة، لأنّ انقضاء وانتهاء دورة ما دليل على تناهيها. ولأنّ "حقيقة الحادث ما له أول، وإثبات الحوادث مع نفي الأولية تناقض وليس من حقيقة الحادث أن يكون له آخر"، فإنه لا يمكن أن يدخل في مقدورات الكائن الأزلي ما لا يحصره عدد من الموجودات. ولتوضيح ذلك قدم الجويني مثالين على ذلك: "مثال إثبات حوادث لا أول لها قول القائل لمن يخاطبه: لا أعطيك درهما إلا وأعطيك قبله دينارا ولا أعطيك دينارا إلا وأعطيك قبله درهما، فلا يتصور أن يعطي على حكم شرطه دينارا ولا درهما"؛ والثاني "أن يقول القائل: لا أعطيك دينارا إلا وأعطيك بعده درهما ولا أعطيك درهما إلا وأعطيك بعده دينارا فيتصور منه أن يجري على حكم الشرط"؛ الإرشاد، م. م.، ص. 16. ولابد من الانتباه هنا إلى أنّ أرسطو لم يكن وحده موضوع رد المتكلّمين، وإنما كانوا منشغلين أيضا برد آراء الفلاسفة الطبيعيين القدامى الذين قالوا بدورات وعوالم لا اية لها.

(2) أنظر: الشهرستاني، اية الأقدام في علم الكلام، نشره ألفرد جيوم، دون تاريخ ولا دار نشر، ص. ص. 5 -6.

(3) والأمر يحتاج إلى مقارنة دقيقة لردوده على برقلس مع ردود يحيى النحوي.

أخرى حينا آخر، بذات الأمثلة أو بأمثلة أخرى[1]. اعتبر دليل إبطال التسلسل الدليل المعتمد في إثبات حدوث العالم متخلّيا بذلك عن دليل

---

(1) يحضر دليل استحالة قطع ما لا يتناهى بقوة لدى الشهرستاني؛ فـ"ما لا يتناهى من الحوادث والحركات لا يتحقّق في الوجود"؛ و"كلّ حركة أو كلّ دورة فقد تحقّق لها أول وآخر وإذا تناهى من طرف فقد تناهى من الطرف الثاني. يستعيد عبارة يحيى النحوي حرفيا من المقالة الثانية من رسالته في الدلالة على حدث العالم؛ أنظر نهاية الإقدام، م. م.، ص. ص. 26-27. إنه دليل استحالة لا تناهي ما هو موجود بالفعل، فكلّ ما فرض غير متناه إذا تصور محصورا معدودا فإنه لا يمكن أن يوجد إلا متناهيا في نظر الشهرستاني. وفي سياق منافشته لابن سينا، يدافع عن فكرة الخلق من عدم (أنظر ص. 35). وعلى غرار النحوي يفهم الحادث بمعنى الشيء الذي بالفعل "الذي له أول" "لا الإمكان السابق عليه" (نفسه، ص. 34) وهذا السبق الذي للإمكان هو سبق ذاتيّ في الذهن وليس سبقا زمانيا. وشبهة الفلاسفة هذه هي التي دعت المعتزلة، حسب الشهرستاني، إلى القول بشيئية المعدوم، والشيئية عندهم مقصورة على "الممكن وجوده لا على المستحيل ثبوته"؛ نفسه، ص. ص. 33-34. يستعيد أيضا دليل يحيى النحوي من استحالة الزيادة فيما لا نهاية له على تناهي الحركات. يقول: "فلا تخلو إما أن تكون غير متناهية من وجه أو غير متناهية من جميع الوجوه والجهات وعلى القسمين جميعا" فلو فصلنا منهما جزءا بالوهم وأضفناه إلى تلك الكثرة بحيث يصير عندنا شيئين كثرة مع تلك الزيادة، وكثرة بدون زيادة: "فلا يخلو إما أن تكون تلك الكثرة مع تلك الزيادة مساوية للكثرة من غير الزيادة عددا أو مساحة فيلزم أن يكون الزائد مثل الناقص ومساويا له وهذا محال وإما أن لا يكون مساويا له فيلزم أن يكون كثرتان غير متناهيتين وإحداهما أكبر والثانية أنقص وهو أيضا محال"(ص ص. 24-25) . وهذا البرهان ينطبق على جسم غير متناه كما على حركات غير متناهية أو أشخاص غير متناهية متعاقبة أو مجتمعة كما على نفوس غير متناهية معا أو مجتمعة....(أنظر ص. 25). كما نجد عنده أيضا دليل حركة الأجرام العلوية، حيث يضيف إلى ما سبق: "ومن جملة الإلزامات على الدهرية أنّ حركات زحل وهو في الفلك السابع مثل حركات القمر وهو في الفلك الأول من حيث إنّ كلّ واحد من النوعين غير متناه ومعلوم بالضرورة أنّ حركات زحل أكثر من حركات القمر فهي إذاً مثلها وأكثر منها وذلك من أمحل المحال وأبلغ في التناقض. فإن قيل إن قصرت مسافة فلك القمر عن فلك زحل فقد طال زمان القمر بمقدار قصر المسافة حتى قطع القمر فلكه بمثل ما قطع زحل فلكه فقد تساويا في الحركة. قلنا وما قولكم في حركة فلك زحل فإنها حركات المحيط وحركات فلك القمر حركات القطب فهما متساويان فيما لا يتناهى وحركات فلك زحل أضعاف حركات فلك القمر ولا جواب عنه"؛ نفسه، ص. 29.

الأعراض ودليل الاجتماع والافتراق. وأكثر من ذلك، فإنه يعمد إلى تركيب أدلّة النحوي الثلاث أو ما هو قريب منها من صور وتفصيلات في دليل واحد يصفه بأسهل الطرق وأحسنها. ينطلق فيه من إثبات تناهي عدد النفوس الإنسانية[1] إلى تناهي الأشخاص، إلى حدوث الأمزجة وتناهيها، إلى تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر، إلى تناهي المتحركات والمحركات السماوية، إلى حدوث العالم بأسره[2].

تحضر أدلّة يحيى النحوي الثلاث جميعها وبنفس الأمثلة لدى ابن حزم. يقرر في الأول أنّ اللامتناهي لا يمكن قطعه بالإحصاء والحصر وأنّ "كلّ موجود بالفعل فقد حصره العدد وأحصته طبيعته"[3]. ويستعيد الدليل الثاني بقوله إنّ "ما لا نهاية له فلا سبيل إلى الزيادة فيه"[4]، بل ويستحضر المثال التطبيقي نفسه الذي نجده عند يحيى النحوي مع تغيير زمن 'سقراط' ب'وقت

---

(1) مثال النفوس الإنسانية يستعمله ابن سينا في استدلاله على أزلية العالم.

(2) يقول مجملا الدليل الذي يجب أن يعتمد في إثبات حدث العالم: "وما يعتمد في إثبات حدث العالم أن تفرض الكلام في النفوس الإنسانية ونثبت تناهيها عددا ثمّ نرتب عليها تناهي الأشخاص الإنسانية ونرتب عليها حدوث الأمزجة وتناهيها ثمّ نرتب عليها تناهي الحركات الدورية الجامعة للعناصر ثمّ نرتب عليها تناهي المتحركات والمحركات السماوية فنثبت حدث العالم بأسره وهي أسهل الطرق وأحسنها"؛ نفسه، ص. 51.

(3) "وحصر العدد وإحصاء الطبيعة نهاية صحيحة إذ ما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر، إذ ليس معنى الحصر والإحصاء إلا ضم ما بين طرفي المحصى والمحصور"؛ ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمان عميرة، ج. 1، بيروت: دار الجيل، ط. 2، 1416ه/1996م، ص. 58.

(4) "إذ معنى الزيادة إنما هو أن نضيف إلى ذي النهاية شيئا من جنسه يزيد ذلك في عدده أو في مساحته. فإنّ كلّ الزمان لا أول له يكون به متناهيا في عدده الآن، فإذن كلّ ما زاد فيه ويزيد مما يأتي من الأزمنة منه فإنه يزيد ذلك في عدد الزمان شيئا"؛ نفسه، ص. 59.

الهجرة"[1]. ويختصر الدليل الثالث، الذي هو تتمة للدليل السابق (كما هو الشأن تماما عند يحيى النحوي كما سبقت الإشارة)، بذات الأمثلة والصياغة تقريبا[2]. كما نجد دليل استحالة الزيادة والنقصان لدى الآمدي[3]. وتجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا كان قد ألّف في الرد على أدلّة يحيى النحوي رسالة نشرت بعنوان الحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدأ زمانيا[4] وفيها أعاد بناء هذه الأدلّة في قياسات منطقية من أجل امتحان مقدما ا ووثاقتها.

وفي الكتاب الذي خصه أفضل الدين بن غيلان للرد على ابن سينا والفلاسفة في حدوث العالم، وهو عنوان الكتاب، يجمل مقدمات يحيى النحوي فيما يلي: "فمنها أنّ عدد الأمور الماضية فيه أزيد وأنقص، فإنّ التي منها إلى زماننا أزيد منها إلى زمان الطوفان، وأيضا فيها ضعف ونصف فإنّ عدد دورات القمر أضعاف عدد دورات الشمس، وعدد دورات الشمس أضعاف عدد دورات زحل وذلك فيما لا اية له مستحيل لأنّ غير المتناهي

---

(1) "وفي شهادة الحس أنّ كلّ ما وجد من الأعوام على الأبد إلى زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتد بالله هو أكثر من كلّ ما وجد من الأعوام على الأبد إلى وقت هجرة رسول الله (ص)"؛ نفسه، ص. 59.

(2) "فإن لم يكن هذا صحيحا فيجب إذن أنه إذا دار زحل دورة واحدة في كلّ ثلاثين سنة —زحل لم يزل يدور- دار الفلك الأكبر في تلك الثلاثين سنة إحدى عشرة ألف دورة غير خمسين دورة -والفلك لم يزل يدور- وإحدى عشرة ألف غير خمسين دورة أكثر من دورة واحدة بلا شك. فإذن ما لا اية له أكثر مما لا اية له بنحو إحدى عشرة ألف مرة وهذا محال لما قدمنا"؛ نفسه، ص. ص. 59 -60.

(3) أنظر الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، م. م.، ص. ص. 16 -17.

(4) نشرها مهدي محقّق عام 2005 ضمن مجموع يتضمن كتاب حدوث العالم لأفضل الدين عمر بن علي بن غيلان، والحكومة في حجج المثبتين للماضي مبدءاً زمانيا للشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا، والمناظرة بين فخر الدين الرازي وفريد الدين الغيلاني، ران 2005.

لا يعوزه ما ينضم إليه فيصير بذلك مثل الأزيد وكذلك حال النصف مع ما هو ضعف له. ومنها تلك الأمور التي قد انتهت إلينا وكلّ ما انتهى فقد تناهى، فتلك الأمور قد تناهت فلا يكون بلا اية. ومنها أنّ تلك الأمور سلكت وكلّ ما قطع وسلك فقد تناهى. ومنها أنّ كلّ واحد من الأمور الماضية يتوقّف وجوده على وجود ما لا اية له لو كانت بلا اية، وكلّ ما يتوقّف وجوده على وجود ما لا اية له لا يوجد، فيلزم أن لا يكون شيء من الأمور الماضية قد وجد لو كانت بلا اية"[1]. إنه دليل يحيى النحوي نفسه بالتمام.

يحضر دليل استحالة التسلسل إلى ما لا اية وبنفس الأمثلة تقريبا لدى الغزالي[2] وغيره من المتكلّمين اللاحقين دون أي إحالة على الفيلسوف اليوناني. وكان ابن رشد على علم بأنّ هذا الدليل يجد أصله لدى يحيى النحوي، إذ يشير صراحة في جوامع السماع الطبيعي إلى أنّ هذا الدليل يجد أصله عند يحيى النحوي في رده لفكرة قدم الحركة عند أرسطو. ويستغرب ولفسون كيف أنّ ابن رشد ظلّ رغم معرفته بأنّ الدليل يجد أصله لدى يحيى النحوي، ينسبه في الكشف والتهافت للمتكلّمين، دون أن ينتبه صاحب فلسفة الكلام إلى أنّ ابن رشد ينظر إلى يحيى النحوي بوصفه متكلّما ولا يميزه قطّ عن المتكلّمين المسلمين إلا من حيث ينتمي إلى ملّة النصارى[3].

---

(1) ابن غيلان، حدوث العالم، م. م.، ص. ص. 17 -18.

(2) تناولت هذا الموضوع في ورقة بحث موجزة بعنوان "يحيى النحوي والغزالي في أدلّة الخلق" [بالإنجليزية] ساهمت ا ضمن: أعمال المؤتمر الدولي لإحياء ذكرى أبي حامد الغزالي بعد 900 سنة من وفاته، إستانبول: منشورات كلّية الإلهيات، 2012، ص. ص. 359 -374.

(3) يقول مثلا عن فكرة الخلق من عدم وعدم اشتراط وجود مادة سابقة: "وهذا هو الرأي المشهور عند المتكلّمين من أهل ملّتنا ومن أهل ملّة أهل النصارى حتى لقد كان يحنى النحوي النصراني يعتقد أنه ليس هاهنا إمكان إلا في الفاعل فقط على ما حكا عنه أبو نصر في الموجودات المتغيرة"؛ تفسير ما بعد الطبيعة، حقّقه ج. بويج، بيروت: دار المشرق، 1967، ص. 1498، 5.

ومن جانب آخر، إذا كان دليل إبطال التسلسل حاضرا منذ البداية لدى شيوخ المعتزلة في استدلالهم على حدوث العالم مستقلاّ بذاته، كما سبقت الإشارة، أو جزءا من دليل الأعراض، كما في صياغة الجويني، فإنه كان حاضرا أيضا عند المتكلّمين المتقدمين متضمنا في دليل الاجتماع والافتراق الذي كان هو الدليل الذي يعتمده المتكلّمون الأوائل في إبطال التسلسل: يستدلّ به على "الاجتماع في الوجود" كما يستدل به على وجود مبدأ أول لا يسبقه غيره[1]. كان أقوى دليل، بل أقوى اعتراض على فكرة تقدم الهيولى على الصورة بالقوة. لذلك صنفه الشهرستاني ضمن طريقة الإبطال ونسبه إلى الأشعري.

تستند فكرة الاجتماع والافتراق أولا إلى انقسام العالم إلى جواهر وأعراض، وأول كون هو الاجتماع والتغير الذي يحصل من لا وجود إلى وجود بلغة يحيى النحوي. وسبق العدم على مجموعها هو نفسه المقصود بعبارة لا يتقدمه ولا يسبقه، أي يتقدمه العدم ويحصل الانتقال من لاحيز إلى أن يتخصص الشيء بجهة، ومن سكون إلى حركة أو من حركة إلى سكون، ومن اجتماع إلى افتراق أو من افتراق إلى اجتماع.. إنها الأمثلة نفسها، وإنها صور مختلفة لدليل واحد يهدف في آخر المطاف إلى الاستدلال على حدوث الجسم وتوقّف الحوادث عند حادث أول ولا يمر تعاقب الأعراض على الجوهر أو الجسم إلى ما لا نهاية له. وهو ما سيصرح به أكثر دليل إبطال التسلسل الذي وجد فيه المتكلّمون غايتهم القصوى في الرد على اعتراض الفلاسفة وإثبات الحدوث بدليل واضح وحجة قاطعة لا ترد. لقد وجد المتكلّمون في دليل يحيى النحوي في إثبات استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية له

(1) الحلّي، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، نشره محمد نجمي - زنجاني، طهران، 1338، ص. ص. 34 -35.

ما يخلّصهم من نواقص دليل لم يكتمل أبدا. وهو ما يفسر كون بعض المتأخرين تخلّى تماما عن دليل الأعراض لصالح دليل استحالة التسلسل.

كان هدف المتكلّمين، كما يحيى النحوي قبلهم، من الاستدلال على حدوث المركّب من مادة وصورة أو من جوهر وعرض، انطلاقا من إثبات حدوث الصور أو الأعراض المتعاقبة، هو الاستدلال على حدوث الموضوع الذي تحتلّه الأعراض أو الصور الحادثة. إنّ أصل المشكلة هو إمكانية تقدم الجواهر أو الأجسام في وجودها على الأعراض الحادثة وتسلسل الصور والأعراض إلى ما لا نهاية[1]. لكن لم يكن من اليسير على المتكلمين إثبات أنّ الجسم لا يتقدم العرض. وإن كان حدوث الأجسام يمر ضرورة عبر إثبات حدوث الأعراض، لأنّ تعاقب الأعراض على الجسم تدلّ بشكل واضح على حدوثها وعلى حدوث المركّب من الجسم والعرض، إلا أنّ هذا لا يثبت أنّ الحركة لا تمر إلى ما لا نهاية وأنّ الجسم لا يتقدم الأعراض التي تحلّ فيه تباعا[2]. لذا، يجب الاستدلال على أنّ الجواهر لا تمر إلى غير نهاية. كان

---

(1) وهو المقصود بعبارة "لم تتقدمها ولم تسبقها" في استدلال المتكلّمين.

(2) يعترض ابن سوار على دليل الأعراض، وهو أقوى اعتراض يقدمه مستفيدا من نقاش أرسطو، بالقول إنه حتى وإن "سلّم لهم أنّ الجسم لا ينفك من الأعراض وسلّم لهم أنّ كلّ واحد من الأعراض المتعاقبة عليه محدث" فإنه لا يلزم عن ذلك "أن يكون الجسم محدثا"، لأنه يجوز أن تتعاقب عليه أعراض محدثة إلى ما لا نهاية له "فلا يكون منفكّا من الأعراض الحادث وهو غير محدث". وحتى يكون الدليل سليما فلابد من إثبات حاث أول لا أول له، أي لابد أن تنتهي السلسلة إلى "حركة لا حركة قبلها وسكون لا سكون قبله" وأنّ الجسم يستوجبهما على نحو ذاتي؛ ابن سوار، م. م.، ص. 254. وابن رشد انتبه بدوره إلى الضعف الكامن في دليل الأعراض فيعترض على مقدمة الدليل التي مفادها أنّ "ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث" بالقول إنه لا يلزم عما لا يخلو من جنس الحوادث حدوث المحلّ "لأنه يمكن أن يتصور المحلّ الواحد، أعني الجسم، تتعاقب عليه أعراض غير متناهية إما متضادة وإما غير متضادة كأنك قلت حركات لا نهاية لها كما يرى ذلك كثير من القدماء في العالم أنه يتكون واحد بعد آخر"؛ الكشف، م. م.، ص. 53.

المعول على هذا الدليل لإثبات حدوث الجوهر أو الجسم والأعراض، وليس المركّب منهما وحسب. يشكّل هذا الدليل أقوى حلقة في مسار الاستدلال على حدوث الأجسام وخاصة حدوث الموضوع الذي تحلّ فيه الأعراض (الأكوان)، وقد سبق أن أوضحنا كيف أنّ هذا الدليل أو صورة قريبة منه يجد أصله لدى يحيى النحوي. وهو ما يشي، أولا، بأنّ المتكلّمين أعادوا صياغة أدلة يحيى النحوي وجمعوا بينها في أدلّة جديدة مركّبة؛ وثانيا، بأنّ الافتراض يبقى قائما حول كون دليل استحالة التسلسل جزءا من دليل الأعراض، منذ البداية أو بعد ذلك، لدى شيوخ المعتزلة الأوائل، كما هو أو بوصفه جزءا من دليل الاجتماع والافتراق وبالتالي من دليل الأعراض الذي تنبني عليه مقدماته.

خاتمة

من الواضح الآن أنّ المتكلّمين استفادوا في صياغة دليل الأعراض من أكثر من دليل من بين الأدلّة التي قدمها الفيلسوف اليوناني يحيى النحوي في إثبات حدث العالم، وعلى رأسها دليل التركيب من المادة والصورة ودليل استحالة التسلسل إلى ما لا اية. صحيح أنها بفعل كثرة تداولها خضعت لتغييرات ونزعت من سياقا ا ونصوصها الأصلية فصارت تتداول منفصلة عن صاحبها وعن بعضها البعض، بل وأعيدت صياغا ا؛ فنراها عند المتكلّمين تجتمع حينا في دليل واحد أو ضمن مجموعة من الأدلّة وتفترق حينا فتتقدم مستقلّة بذا ا. لكن مواد الدليل وبناؤه والأمثلة المقدمة احتفظت بجلّ العناصر التي تفيد مصدرها وتعكس انتماءها إلى نص يحيى النحوي. وهو أمر يكشف عن قوة حضور فكر هذا الرجل لدى المتكلّمين. ولاشك أنّ الناطقين بالعربية تعرفوا على أدلّة يحيى النحوي مجموعة حينا ومتفرقة حينا آخر، وحينا كما هي، وحينا آخر في صياغات عربية مختلفة.

بالفعل، لا يعدو دليل الأعراض أن يكون جمعا وتركيبا لأدلّة كثيرة، كانت في أصلها أدلّة مستقلّة، في دليل واحد ومقنع على حدوث العالم (دليل الاجتماع والافتراق أو دليل التركيب؛ دليل الأعراض نفسه، دليل الزمان). وهذه الأدلّة الفرعية التي تشكّل منها دليل الأعراض تعود في مجملها إلى هذا الفيلسوف اليونانيّ. إنّ عناصر التشابه كبيرة بين دليل تعاقب الأعراض ودليل يحيى النحوي من التركيب من مادة وصورة رغم اختلاف الصياغة والمصطلحات. وجوهر الاستدلال لدى يحيى النحوي هو نفسه الذي اعتمده المتكلّمون. لكن يظلّ الاختلاف، مع ذلك، قائما بين يوحنا النحوي والمتكلّمين. فدليل تناهي قوة جسم العالم لا يحضر لدى المتكلّمين لا كجزء من دليل الأعراض ولا كدليل مستقل بذاته. هذا الدليل أضافه سعديا إلى

مجموع الأدلّة التي أوردها على حدث العالم ونبه ابن سوار على قوته ودعا المتكلّمين إلى التخلّي عن أدلّتهم الفاسدة والأخذ بدليل يحيى النحوي الذي هو "أولى بالقبول" منها؛ وناقشه ابن رشد. إنّ القول بالجوهر الفرد المتناهي الذي لا ينقسم كان من أجل إثبات تناهي جسم العالم مكانا وزمانا. وجد يحيى النحوي الأساس الذي بنى عليه دليله في تناهي قوة الجسم دلالة على تناهي الجسم نفسه وقابليته للفساد وبالتالي حدوثه، بينما وجد المتكلّمون هذا الأساس في الجزء الذي لا يتجزأ. كان لابد أن يستدلّ يحيى النحوي على حدوث المادة والحركة والزمان ويواجه الأدلّة القوية التي قدمها الفلاسفة في قدم المادة والحركة والزمان واحدة واحدة. ولم يكن لدى يحيى النحوي من أدلّة جاهزة سوى ما يتسلّمه من خصومه من مقدمات ومواد يعيد بناءها وتشغيلها فينتج منها نقيض ما انتهى إليها الفلاسفة. وقد واجه المتكلّمون الأدلّة الفلسفية ذا ا بالحجج ذا ا التي "اخترعها" يحيى النحوي بعبارة أفضل الدين بن غيلان[1].

يشكّل مفهوما الجوهر والعرض الأساس الفلسفي الذي قامت عليه الفيزياء والكوسمولوجيا الكلامية، لكنهما اغتنيا بالمفهوم الأرسطي للمادة والصورة وبالدليل الذي بناه يحيى النحوي في إثبات حدوث العالم اعتمادا على هذا المفهوم الأرسطي ذاته. إنّ الفرق بين يحيى النحوي والمتكلّمين هو أنّ هؤلاء وجدوا إلى جانب اعتراضات الفلاسفة اعتراضات يحيى النحوي عليهم، وإلى جانب أدلّة أرسطو وبرقلس على قدم العالم أدلّة قوية على حدوثه قدمها هذا الفيلسوف النصراني. وأيضا فإنّ المتكلّمين يعمدون إلى تحوير الأصول والمصطلحات الفلسفية، بل والتبرؤ منها على عكس يحيى

(1) في النص يحيى بن عدي وهو خطأ.

النحوي الذي ظلّ وفيا للمصطلحات والمقدمات الأرسطية والأفلاطونية في رده على برقلس وأرسطو وإبطال آرائهم في قدم العالم رغم نقده لها.

وإذا كان دليل تعاقب الأعراض لا يرد حرفيا في نصوص يحيى النحوي، بل أدخلت عليه توسيعات وتعديلات جعلت من الصعب أن نتعرف على أصله لدى الفيلسوف الإسكندرانيّ كما لاحظ بحق ديفيدسن، إلا أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة لدليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية الذي يرد في صوره الثلاث المختلفة لدى المسلمين كما هو، أحيانا، صياغة وأمثلة. يحضر دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية لدى كلّ المتكلّمين تقريبا بوصفه دليلا مستقلاً أو جزءا من دليل الأعراض. إنه الدليل الذي كان معتمدا لدى المتكلّمين الأوائل وصار هو الدليل الذي يعول عليه المتأخرون. وللإشارة، فقد كان دليل الاجتماع والافتراق يقوم بالدور نفسه الذي جاء دليل استحالة التسلسل إلى ما لا نهاية القيام به. يستدلّ بالأول على وجود مبدأ أول لا يسبقه غيره وجاء دليل استحالة التسلسل ليجيب عن نفس الحاجة التي دعت المتكلّمين إلى الاعتماد على دليل تعاقب الهيئات (الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وتوظيفه في الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها وعدم خلو الأجسام منها حتى صار جزءا من دليل الأعراض.

الاستدلال اللغوي عند الأصوليين

مقاربة تداولية

يحيى رمضان

في سياق الاهتمام بتجديد النظر في الموروث الإسلامي الذي انشغل بالقراءة والتأويل، تستهدف هذه الدراسة توسيعا لأفق الإجابة الممكنة عن سؤال التجديد وتعميقا لها، مقاربةَ الإنجاز الأصولي اللغوي باعتباره نظرية في تأويل الخطاب، وذلك من خلال استثمار أحدث التجليات النظرية للتداوليات المعاصرة، أقصد نظرية المناسبة لسبيربر Sperber وولسون Wilson.

بالتوقف عند مفهوم "الاستدلال" أحد المفاهيم المركزية لهذه النظرية واستثمارا لإطارها النظري، وتفاعلا مع أهم انشغالا ا اللغوية، والتي هي في جزء منها امتداد للانشغالات اللغوية التداولية بعامة، تطمح الدراسة إلى الوصول إلى اقتراح صياغة بناء نظري منسجم للمنجز اللغوي الأصولي، يستجلي الآليات المركزية للفهم والتأويل، والغاية المرتجاة من سيرورته، والقانون أو المبدأ الحاكم لعملية التأويل.

كل ذلك في أفق مقارني يتغيا إدراك التقاطعات النظرية بين الإنجازين: الأصولي والتداولي مجسدا في نظرية المناسبة، والوقوف على الاختلافات التي تميز كلا منهما، لاسيما فيما يتعلق بما كان مدار اهتمامها معا، أعني مقاصد المتكلم وكيفية الوصول إليها، ودور الاستدلال في ذلك وطبيعة هذا الاستدلال ومكوناته.

من ثم سعت الدراسة، وهي تستهدف الإنجاز الأصولي، إلى التفاعل مع أهم الانشغالات اللغوية المعاصرة التي ميزت التوجه التداولي لنظرية المناسبة لا سيما ما تعلق بما جعلته الدراسة عنوانا لها، أعني: "الاستدلال" اللغوي. فحاولت:

- بيان اهتمام الأصوليين بالاستدلال مكونا أساسيا من مكونات العملية التأويلية.

- إبراز إدراكهم اللافت والصريح لطبيعته العقلية.

- وقوفهم المغري والثري لتميز الاستدلال اللغوي عن غيره من أنواع الاستدلالات الأخرى التي كانت مدار اهتمامهم (القياس).

- الكشف عن المبدأ الموجه والحاكم للعملية التأويلية عند الأصوليين وبيان طبيعته العقلانية والذي رأت الدراسة أنه تجسد في المبدأ العام الذي سماه الشاطبي بمقصد الفهم.

وإذ تحصر الدراسة اهتمامها في هذه المقاربة بنظرية المناسبة دون غيرها من التوجهات التداولية إنما تقوم بذلك لأمرين تراهما مهمين: يتعلق الأول بما تفترضه الدراسة من اتساع مدى التقاطعات بين هذه النظرية وبين الإنجاز الأصولي، ويتعلق الثاني بسعيها أن تكون إضافة تتجنب التكرار لما تم إنجازه لا سيما وأن الاهتمام بنظرية المناسبة في الكتابات العربية الحديثة لا يزال قليلا إن لم نقل نادرا.

ولتحقيق أهداف الدراسة ارتأينا تقسيمها لشقين متجاوبين يحاور أحدهما الآخر، خصصنا الأول للإنجاز التداولي محددا في نظرية المناسبة والثاني للإنجاز الأصولي.

لعله من المفيد، قبل الشروع في ما نرومه، الإشارة إلى أن الكتابات العربية المعاصرة التي قاربت التراث العربي الإسلامي من خلال مفهوم الاستدلال متسلحة بالإنجاز التداولي تكاد –فيما نعلم- تعد على أصابع اليد لعل أهمها دراستان اثنتان: تعود الأولى للدكتور طه عبد الرحمن ضمنها كتابه

(اللسان والميزان أو التكوثر العقلي)[1] والثانية للباحث التونسي شكري المبخوت بعنوان (الاستدلال البلاغي)[2].

تندرج مقاربة طه عبد الرحمن في إطار انشغال فكري وفلسفي عام يمن عليه فكرة ترسيخ "قدم التفلسف الصحيح"[3] بإعادة الاعتبار للمنطق "باعتباره المنهج الذي يوصل الفلسفة إلى الحقائق التي تطلبها"[4].

وفي سياق رد الاعتبار هذا يأتي اهتمامه بـ "تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات"[5]؛ وذلك "بجعل علم الأصول جزءا من علم المنطق"[6]؛ على عكس ماقام به المتقدمون الذين جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول. إن مهمة تجديد الصلة بين المنطق والأصول التي سعى إليها الدكتور طه عبد الرحمن ، والتي تسلحت أساسا بمنجزات التداوليات المعاصرة، تمت عبر مقاربة الخطاب اللغوي الأصولي انطلاقا من مفهوم اللزوم.

ولا يفارق هذا المفهوم عند طه عبد الرحمن مفهوم "الاستدلال" إلا من حيث إن الأول يدل بمضمونه على معنى "الاقتضاء"، وهو أقوى من معنى الطلب الذي يدل عليه الثاني بصيغته، إذ كل اقتضاء طلب وليس كل طلب

---

(1) طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط.1، 1998.

(2) المبخوت، شكري. الاستدلال البلاغي، منوبة، دار المعرفة للنشر، ط.1، 2006.

(3) اللسان طه، عبد الرحمن والميزان، ص.17.

(4) المرجع نفسه، ص. 17.

(5) المرجع نفسه، ص. 16.

(6) المرجع نفسه، ص. 16.

اقتضاء، ومن حيث إن الثاني استعمل في معنى "حاصل الاستنتاج" بينما الأول لم يستعمل في هذ المعنى[1].

أما مقاربة شكري المبخوت فتنطلق من "فرضية أساسية مفادها أن البلاغة العربية في تحديدها لموضوعها ولمنهج تناولها للمسائل تقوم على تصور استدلالي"[2]. وتحاول اختبارها من خلال مشروعين تراهما "متكاملين وحاسمين في تاريخنا البلاغي هما مشروع عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بالخصوص، ومشروع أبي يعقوب السكاكي في مفتاح العلوم"[3].

أولا: الإنجـاز التداولـي: نظرية المناسبة

أ - التداولية: التعريف والمسار

على الرغم من أن محاولات تعريف التداولية تكاد تتفق على اعتبارها دراسة استعمال اللغة، أو دراسة اللغة في السياق أو في الخطاب فإن هذا التوافق لا يمكنه إخفاء حقيقة الاختلافات التي تميز الأعمال التي تنظوي تحت هذه التسمية[4].

---

[1] المرجع نفسه، ص. 89.

[2] المبخوت، شكري. الاستدلال البلاغي، ص. 24.

[3] االمرجع نفسه، ص. 35.

[4] إلى الحد الذي يتساءل فيه البعض عن وجود تداولية بصيغة المفرد مفضلا الحديث عنها بصيغة الجمع: تداوليات. انظر:

بلانشيه، فيليب. التداولية من أوستين إلى غوفمان. تر، صابر الحباشة. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع. ط،1، 2007، ص.18.

إن هذه الاختلافات، التي ترجع أساسا إلى اتساع الحقل الذي تسعى التداولية إلى معالجته، إضافة إلى تنوع أصولها[1] كانت مع ذلك مصدر غنى وتنوع اكسب التداولية حضورا قويا وانتشارا متزايدا ضمن مجال الدراسات اللغوية المعاصرة.

ويمكن التمييز ضمن مسار التداولية المعاصرة بين مراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: ما قبل النشأة الفعلية أو وضعية المشروع غير المكتمل

يرجع المصطلح في ظهوره للفيلسوف الأمريكي شارلز مورس، الذي اقترح عام ثمان وثلاثين وتسعمائة وألف التميز ضمن السيميائيات، بوصفها نظرية عامة للعلامات، بين ثلاثة فروع: التركيب، والدلالة، والتداولية.

وإذا كان التركيب قد اختص بدراسة العلاقات بين العلامات، واهتمت الدلالة بعلاقة العلامات بماتدل عليه، فإن التداولية والتي خصت بالعناية بعلاقة العلامات بمستعمليها، قد اقتصر مجالها حينها على دراسة ضمائر التكلم والخطاب وظرفي المكان والزمان (الآن، هنا) والتعابير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئيا خارج اللغة نفسها، أي من المقام الذي يجري فيه التواصل. ذلك ما استقر على الأقل في ذهن موريس[2].

---

[1] يتم التمييز على الاقل بين ثلاثة فروع ساهمت في تطور التداولية:

1 - فرع المناطقة المنشغلين بتحديد القيمة الصدقية للجمل المشتملة على إشاريات (أنا، أنت، الآن وهنا...).

2 - فرع الفلاسفة لاسيما المهتمين بتحديد مفهوم فعل اللغة.

3 - فرع اللسانيين .

[2] روبول، آن. وموشلر، جاك. التداولية اليوم، علم جديد في التواصل، تر، سيف الدين دغفوس، محمد الشيباني.بيروت:ط،1،2003، ص. 29.

إن انحصار التداولية في **الألفاظ الإشارية** indexical وغياب أعمال فعلية حقيقية لم يمكنها من تحقيق وضعية الاختصاص الكامل(1). مما جعل الإجماع شبه حاصل على أن النشأة الحقيقة للتداولية لم تنطلق إلا مع الأبحاث التي سيدشنها أوستين انطلاقا من سنة خمس وخمسين وتسعمائة وألف عندما شرع في إلقاء محاضراته بجامعة هارفاد ضمن برنامج محاضرات وليام جيمس.

المرحلة الثانية: النشأة الفعلية أو وضعية الاختصاص الكامل

لم يكن أوستين، وهو يلقي محاضراته تلك، يسعى إلى "تأسيس اختصاص فرعي للسانيات"(2) ولكن الذي كان يشغله بالأساس مساءلة أحد أسس الفلسفة التحليلية الأنكلوساكسونية الذي يعتبر أن الدور الأساس للغة هو وصف الواقع وأن دور الجمل الإخبارية "لا يمكن أن يكون إلا وصف حالة للأشياء، أو تأكيد حدث ما والذي لا تستطيع هذه الجمل القيام به من دون أن تكون صادقة أو كاذبة"(3) .

لقد انطلق أوستين لدفع هذا الذي كان يسميه بالمغالطة الوصفية من كون بعض هذه الجمل ذا ا يمكن أن تستعمل من دون أن تصف شيئا، وتكون من ثم في غير محل الحكم لا بالصدق ولا بالكذب؛ فجملة "زوجتك ابنتي" من أب لطالب ابنته للزواج لم تستعمل من (من أجل أن تصف بعض حالات الأشياء، و نقل بعض الأخبار عن حدث ما) ولكن استعملت بالتحديد "للقيام بشيء". إن هذا القول: "زوجتك ابنتي" سيحدث

---

(1) An Reboul ,(1995), "*La pragmatique à la conquête de nouveaux domaines :la reference*", in l'information gramatical, pp. 32 ,37 .

(2) التداولية اليوم، ص. 29.

(3) J.L.Asustin ,*Quand dire, c'est faire*,tr, Gille Lane ,1970, éditions du seuil, p.37 .

من دون شك تغييرا في العالم، بحيث لا يبقى كما كان عليه قبل التلفظ به؛ فلم تعد البنت كما كانت عليه، ولم يعد طالبها للزواج عزبا، وغدا والد البنت صهرا، وأضيف إلى العالم عائلة لم يكن لها قبل ذلك وجود.

إن أهم ما سيتمخض عن هذا النقاش القول بمفهوم "فعل اللغة" acte de langage الذي سيفتح حقلا مهما للتفكير وسيمثل أحد التيمات الأكثر دراسة ضمن التداولية. فعلا لقد فتحت أعمال أوستن (1962/1970) ووما قام به سيرل (1969/1972) بعده مجال التداولية على نطاق واسع. إذ لم يعد هذا ا ال قاصرا فقط على عدد قليل من الألفاظ الخاصة (الألفاظ الإشارية) التي يمكن اعتبارها حالات شذوذ لا أهمية كبرى لها ضمن النسق اللساني؛ بل تعداها ليشمل كل الجمل أو بالأحرى الملفوظات التي لها ورودات تتعدى دلالا ا إلى معنى يلعب فيه القصد والسياق دورا أساسيا.

لقد مثلت هذه المرحلة فترة تألق التداولية التي استطاعت أن تنتقل من وضعية كو ا مشروعا يكاد يكون غير متحقق إلى وضعية الاختصاص الكامل.

المرحلة الثالثة: المسار الاستدلالي و المعرفي

دشنت هذه المرحلة أعمال الفيلسوف الأنكلوساكسوني غرايس وبخاصة نظريته حول الدلالة غير الطبيعية ومنطقه الحواري. وتمَثل إسهامه الأساسي في إبراز أن معنى الملفوظ لا يمكن اختزاله في محتواه اللساني (الدلالي) ذلك أن المواضعة اللسنية لا تسمح لوحدها باسترجاع مقصدية المتكلم في حرفيتها الأمر الذي يستدعي سيرورات استدلالية تسمح بالتأويل الكامل للملفوظ. إن قول غرايس بمفهوم الاستدلال آلية من آليات الفهم والتواصل وبمبدأ التعاون حاكما وموجها له، إضافة إلى كونه أحدث قطيعة بين

اللسانيات والتداولية وبوأ الأخيرة وضعية الاختصاص المستقل فإنه مهد الطريق لنظرية تداولية جديدة تعتبر الأكثر اكتمالا ضمن النظريات التداولية ما بعد الغرايسية، أقصد نظرية المناسبة لسبيبر وولسون ذات الجذور الغرايسية والامتداد المعرفي.

ب - نظرية المناسبة

تندرج نظرية المناسبة في سياق تعاون معرفي وأكاديمي بين الأنتروبولوجي دان سبيربير وبين أستاذة اللسانيات ديدر ويلسون انطلق منذ سنة خمس وسبعين وتسعمائة وألف ولا يزال مستمرا حتى الآن. استفادا معا من أعمال بول غرايس ومن منجزات علم النفس المعرفي ونشرا العديد من المقالات وصلت إلى حدود سنة خمس وألفين حوالي اثنين وثلاثين مقالا إضافة إلى كتا ما "المناسبة والتواصل والمعرفة"[1] الذي صدرت نسخته الفرنسية سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف وفيه تم عرض نظريتها في المناسبة بشكل مكتمل[2].

إن أهم ما يميز نظرية المناسبة إضافة لانخراطها ضمن التقليد الغرايسي خلفيتها المعرفية.لقد اعتبرت نظرية المناسبة نفسها نظرية في تأويل الملفوظات تقع ضمن إطار المقاربات المعرفية cognitivistes التي تعتبر اللغة مظهرا من مظاهر نظام أشمل لمعالجة المعلومة؛ ففي كتا ما المؤسس (المناسبة والتواصل والمعرفة) يضع سبربر وولسون تداوليتهما بوضوح ضمن مقاربة الفيلسوف وعالم النفس المعرفي جيري فودورJerry Fodor معتبرين أن المكون الاستدلالي

---

(1) Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*,tr,Abel Grschenfeld et Dan Sperber,les éditions de minuit ;1989.

(2) Dan Sperber , *Rapport d'activité* 1965-2005,www .dan.sperber.com.

للفهم اللغوي سيرورة معرفية مركزية وليست قدرة capacité متميزة وخاصة، بخلاف اللسانيات، بما هي سيرورات للاستشفار décodage، فهي سيرورة طرفية périphirique. وقد رأى كل من سبيبر وولسون أنه من الممكن أن تسمح لنا دراسة الاستدلال بفهم اشتغال سيرورات مركزية أخرى لانعرف بخصوصها،كما يشير فودور، إلا القليل[1].

يقوم النموذج التداولي لنظرية المناسبة في عمومه على مسلمة، وينطلق من فرضية مؤسسة على تمييز إجرائي، ويشتغل وفق آلية.

أما المسلمة فنصوغها على الشكل التالي: إنه لا فهم ولا تأويل من دون اعتبار مقصد المتكلم. وأما الفرضية فمفادها أن اللغة في بعدها اللساني المحض قاصرة عن الإحاطة بمراد المتكلم في تمامه وأما التمييز الذي تقوم عليه فتمييز إجرائي بين مستويي المعنى: معنى الملفوظ من جهة، والمعنى المقصود من جهة ثانية. وأما الآلية فتتلخص في سيرورة الاستدلال بمكونيها: الإشارة (وضمنها العبارة اللسانية) والسياق.

1 - المسلمة: التواصل باعتباره فهما وتأويلا هو بحث عن مقصود المتكلم واعتبار له.

من أهم استحقاقات التداوليات المعاصرة إعادة الاعتبار لمقصد المتكلم، فإذا كانت اللغة لا وجود لها في غياب من يفهمها فمن باب أولى وأحرى أن تكون عدما في غياب من يتكلم ا، فليس الكلمات هي التي تريد أن تقول ولكنهم الأشخاص. لقد أعادت التداوليات سلطة المتكلم ضمن سيرورة

---

[1] Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*, p.104-106.

الدلالة، وهنا مكمن تميزها، ومن هنا استحضارها لما غاب عند غيرها (دور السياق في إنتاج الكلام وتأويله).

فلقد انطلقت التداوليات على اختلاف توجها ا من المسلمة القائلة بأنه ليس هناك تواصل لغوي ولا فهم من دون الاهتمام بمقاصد المتكلم، معتبرة لاسيما في توجهها الغرايسي أن الكائنات البشرية حين تتواصل فيما بينها لا تنشغل بفهم ما تعنيه الملفوظات بقدر اهتمامها بما أراد أن يعبر عنه المتكلم وهو يتلفظ ا[1].

ولا يكون اعتناء المخاطبين "بالجملة المتلفظ ا إلا من أجل الاستدلال على ما أراد المتكلم قوله إذ التواصل لا يعتبر ناجحا بمجرد تعرف المخاطبين المعنى اللساني للملفوظ بل يعتبر كذلك فقط حينما يستدلون على المعنى المراد للمتكلم"[2].

2 - التمييز الإجرائي: التمييز بين المعنى اللساني و مراد المتكلم

إن استدلال المخاطَب على المعنى المراد يتم وفق نظرية المناسبة التداولية انطلاقا من الإشارة المقدمة ومن السياق، والإشارة indice بما هي كل شكل قابل للإدراك أنتجه متكلم وأدركه مخاطَب[3] قد تكون لسانية وقد لا تكون. وفي حال كو ا لسانية فهي أغنى وأعقد لا شك، لكن هذا لا يعني أبدا امتلاكها وحدها القدرة على مطابقة المعنى المراد من قبل المتكلم باعتباره الهدف الاستراتيجي في عملية الفهم والتأويل.

(1) Dan Sperber et Gloria Origgi ,(2005). “*Pourquoi parler, comment comprendre*?” In Jean-Marie. Hombert, Ed. *L'origine de l'homme, du langage et des langues.* Fayard, Paris,pp. 236-253 .

(2) Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,p.42.

(3) Dan Sperber et Gloria Origgi, *Pourquoi parler,comment comprendre*, op.cit., pp. 36-253.

بسبب ذلك ميز تداوليو المناسبة بوضوح بين وجهين من أوجه سيرورة التفاعل اللغوي أعني تمييزهم بين المعنى اللساني ومراد المتكلم. فهم يرون أن المعنى اللساني مختلف بل هو في غالب الأحيان شديد الاختلاف عن المعنى المراد قوله من قبل المتكلم. إن الثاني أكثر غنى وأكثر تعقيدا من المعنى المشفر لسانيا. إنه أغنى، سواء على مستوى ما يقال أو على مستوى ما يضمر، من المعنى اللساني-+ المشفر(1).

إذا كان هذا كذلك فهذا يعني أن المعنى اللساني يتميز بقصور طبيعي، ذلك هو محتوى الفرضية التي يقوم عليها النموذج التداولي لنظرية المناسبة لسبيربر و ولسون.

3 - فرضية النموذج:

يفترض النموذج الاستدلالي التداولي أن الإشارات الإنسانية وأهمها اللغة وعلى الرغم من الغنى الشديد الذي تتميز به شفرا ا -أو بسبب هذا الغنى- هي شفرات codes ناقصة بشكل كبير(2) إذ "هي دائما ملتبسة وغير كاملة ولا تسمح أبدا بالتشفير الكامل للمراد قوله"(3). وغموضها ناتج عموما عما يعتريها من التباس، وما تتسم به من إحالات متعددة ومتكافئة، ومن قابليتها فضلا عن ذلك للتأويلات المتعددة(4).

(1) Dan Sperber.(2000). " La communication et le sens". Dans Yves Michaud (ed.) *Qu'est-ce que l'humain? Université de tous les savoirs, volume 2*. Paris: Odile Jacob ,pp. 119-128

(2) Dan Sperber et Gloria Origgi, *Pourquoi parler, comment comprendre*, op.cit., pp. 236-253.

(3) Dan Sperber , *La communication et le sens*,pp. 119-128.

(4) Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*, op.cit., p.57.

إن هذا مؤداه أن ما يسعى المتكلم إلى تبليغه لا يتطابق إلا نادرا مع ما تدل عليه الجملة التي يستعملها حينما تؤول هذه الجملة بطريقة لسانية خالصة.

إن "الدلالة اللسانية في جملة متلفظ ا لا تشفر مقصد المتكلم بشكل كامل" [1] مما يجعل متلقيها محتاجا إلى ما يكمل نقصها ويملأ فراغا ا، وينطق من ثم سكو ا.ليست الإشارات اللسانية بما هي معنى لساني خالص إذن سوى مظهر من مظاهر الفهم، لأ ا وحدها غير قادرة على تشفير codage مراد المتكلم في تمامه وكماله، إذ التحديد التام والكامل لما أراد المتكلم قوله يضم بالضرورة إلى التشفير عملية للاستدلال بالاعتماد على اعتبارات سياقية[2].

يغدو الفهم ذا المعنى سيرورة استدلالية لا يمثل المعنى اللساني فيها سوى شق يستدعي شقه الآخر: السياق لتكتمل دورته. ويصبح الوصول إلى مقصد المتكلم باعتباره هدفا استراتيجيا ليس عملية استشفار décodage لما تم تشفيره فحسب، ولكنها إضافة إلى ذلك عملية استدلال inférence تقوم فيها الدلالة اللسانية المشفرة بدور الإشارة التي تشير إلى المعنى المراد ولا تستنفذه، فهناك دائما، ولنقل في غالب الأحيان، فائض بين الدلالة اللسانية للجملة[3] وتأويل ملفوظ هذه الجملة.

---

(1) Ibid, p.48.

(2) Dan Sperber , Rapport d’activité 1965-2005,www .dan.sperber.com.

(3) للجملة تعاريف مختلفة باختلاف النماذج النظرية التي تحتضنها والفرضيات التي تنطلق منها لكن الذي يرشح من هذه الاختلافات أ ا وحدة قابلة للتجزيئ مكونة من عناصر صغرى، ولها قواعدها الخاصة التي تحكم بناءها وتأويلها، وتنتمي لنظام مجرد. وتأتي في سياق نظرية المناسبة باعتبارها الإشارة indice اللسانية التي تحتاج إلى السياق من أجل الوصول إلى مراد المتكلم.

إن الجملة اللسانية ﺑﻬذا الاعتبار ليس سوى مقدمة من المقدمات التي يستعملها المخاطَب ضمن عملية تحليلية ينجزها، وحتى دون أن ينتبه لها في الغالب الأعم، ليستدل على ما أراد المتكلم قوله. فما طبيعة هذه العملية؟ وما مكوناﺗﻬا؟

4 - آلية النموذج: الاستدلال

الاستدلال أحد أهم آليات العقل وتجلٍ من تجلياته، به تفاعل الإنسان مع العالم ومن خلاله أدرك كثيرا من معطياته. وإن كان الاستدلال أحد أولى الأدوات التي سخرها الإنسان للوصول إلى المعرفة فليس مستغربا أن يكون أحد أولى موضوعات هذه المعرفة التي وضعها الإنسان تحت مجهر التأمل والتفكر من أجل إدراك طبيعتها، واستبيان طرائق اشتغالها، والتعرف على مدى ملاءمتها وتحديد مستويات يقينيتها. لازم الاستدلال التطور المعرفي أداة للمعرفة وموضوعا لمساءلتها فتحققت له أحد السمات المميزة: ميزة التجاوز، تجاوز الأزمان، والثقافات، والاختصاصات، فمنذ ما قبل المنطق اليوناني –على الأقل- ومرورا بالثقافة الإسلامية (سواء منها ما ارتبط ﺑﻬذا المنطق أو حاول الانفكاك عنه) إلى آخر تطورات مجال العلوم المعرفية الحديثة لم يستنفذ الإنسان في مجالاته العلمية المختلفة كل مراده من الاستدلال.

وتعتبر نظرية المناسبة التداولية من أهم التوجهات اللغوية المعاصرة التي اهتمت بالاستدلال أداة من أدوات التواصل، ووسيلة من وسائل الفهم، وآلية من آليات التأويل والقراءة.

أ - الاستدلال اللغوي: المفهوم والطبيعة

يرى سبيربر وولسون في سياق توضيح هذا المفهوم أنه تم العدول عن لفظ التحليل analyse إلى لفظ الاستدلال بسبب ميلان الذهن عادة حين

استعمال الأول (التحليل) نحو التفكير في فعل واع ومفكر فيه، وليس هذا شأن الاستدلال اللغوي.

فلقد أظهر علم النفس المعرفي أن هناك عمليات ذهنية شبيهة بالتحليل، غير أ ا تتم بطريقة عفوية، وآلية، وغير واعية، ومن هذه العمليات الذهنية عملية فهم الآخر، وبخاصة الفهم اللغوي. فلو أن أستاذا مثلا طلب من أحد طلبته -وليكن زيدا- في حصة خصصت لتقويم أعمالهم اله لية أن يتقدم للمنصة لعرض ما طلب منه فأجاب بطريقة تبدو غريبة: "لقد خطبت أختي البارحة" لكان السؤال الطبيعي الذي ينبغي أن يطرح ما علاقة هذا الجواب بطلب الأستاذ؟ وماذا يمكن أن يفهم منه؟ هل هو مجرد إخبار من زيد، أو هو اعتذار منه عن عدم قيامه بما طلب منه؟

إنه بطبيعة الحال اعتذار، ولكن كيف نعرف أنه كذلك، لاسيما وأنه ليس في اللغة من حيث هي نظام شفري فقط ما يسمح بتأويل جملة "لقد خطبت أختي البارحة" بكو ا اعتذارا؟ لمعرفة ذلك ينبغي معرفة مجموعة من المعطيات: إن تحضير الأعمال الدراسية اله لية يحتم وجود فضاء يسمح بذلك، ويفترض أيضا خلو ذهن الطالب من أي انشغال قاهر، وأن خطبة الأخت تستدعي ترتيبات تجعل فضاء اله ل غير قابل لأي تحضير، ويقتضي أيضا مشاركة الأخ لأخته الفرحة.

ومن جملة هذه المعارف نستنتج أن زيدا ما كان بإمكانه يبيئ ما طلب منه. مما يكون مفهوما معه حينئذ أن جملته التي يفترض أ ا مناسبة للمقام قد أراد ا الاعتذار. الاستدلال إذن سيرورة تنطلق من مقدمات (جملة "لقد خطبت أختي البارحة" في المثال إضافة للمعطيات التي تحيط ا) للوصول إلى نتيجة (الاعتذار) و ذا المعنى تشتغل بوصفها تحليلا، غير أ ا سيرورة تجري بطريقة آلية وغير واعية.

إن الاستدلال بما هو الانطلاق من معروف للوصول إلى مجهول لا يستعمل دائما أنساقا متيقّنة النتائج. فقد تكون هناك مقدمات صحيحة لكن النتائج ليست بالضرورة دائما موافقة للمقدمات؛ لأن المسالك الموصلة للنتائج المتقين من صحتها تقتضي شروطا وقواعد معينة، وذلك ما حاول المنطق منذ أرسطو القيام به فيما سمي بالقياس البرهاني، حيث النتائج تكون سليمة ما دامت المقدمات سليمة.

إن المقدمات في سيرورة الاستدلال اللغوي ليس سوى فرضيات ينطلق منها المستقبل المؤول للرسالة، فرضيات قابلة للتعديل، كما هي قابلة للتغيير والإقصاء؛ لأ ا قابلة للخطأ. إن الاستدلال اللغوي ذا الاعتبار إضافة إلى كونه عملية تحليلية آلية وغير واعية فهي لا برهانية؛ لأ ا تسير وفق آلية صياغة الفرضيات وإثبا ا وليس على قاعدة القياس البرهاني.

ب –مكونا الاستدلال اللغوي: الإشارة و السياق

إن الاستدلال، بما هو تلك العملية التي يقوم ا المخاطَب ليستدل على مقاصد المتكلم انطلاقا من إشارات يقدمها هذا الأخير، هي عملية قائمة على عنصرين: المعنى اللساني والسياق.

ومادام المعنى اللساني يبقى دائما قاصرا عن استيعاب مراد المتكلم في تمامه وكماله فإنه محتاج ضرورة إلى السياق عنصرا مكملا لدورة الفهم؛ ليس لأن اللغة في هذا المستوى متميزة طبيعةً بالنقص فحسب، ولكن لأن المتكلم ذاته وهو يتواصل لا يقوم بتشفير كل ما أراد قوله بحذافيره، فهناك مقامات لا يحتاج المرء فيها أن يقول كل شيء حتى يفهم. بسبب ذلك يعتمد المخاطب على قدرة الفهم التي يمتلكها المخاطَب، أي على قدرته التسييقية

contextualistion التي لا يمكن الفصل فيها بين ما هو لغوي محض وبين ما هو عمليات ذهنية استدلالية تستثمر معطيات العالم الخارجي ومعارفه.

إن "الكائنات البشرية ليست قادرة فقط على ربط أصوات جملة بدلالات لسانية، ولكن قادرة أيضا على استخدام معلومات حول المقام الذي توجد فيه، وحول المتخاطبين، وتفاعلا م، وحول الثقافة التي يتقاسمو ا من أجل تأويل الملفوظات التي من دون ذلك تبقى كأشتات معنى من دون محتوى محدد"[1] .

وإذا كان السياق قد استطاع أن يحقق مرحلة مهمة في دورة استعادة مكانته في فهم الكلام وتأويله مع انتباه اللسانيين لنظرية أفعال الكلام، واستفاد م من تصورا ا للغة، فإن ما سيتحقق له مع نظرية المناسبة التداولية لم يشهده قبل ذلك في إطار اللغويات المعاصرة.

لقد ظل ينظر للسياق ولفترة من الزمن بمثابة "سلة المهملات" التي هي على استعداد لاحتضان كل ما اعتبر خارج اللغة، وظُن أنه يمكن أن يساعد على فهم الخطاب وتأويله. ولعل مرجع ذلك يؤول إلى الميل الطبيعي لدى المتكلمين للاعتقاد بأن السياق يمتلك وجودا جوهريا قابلا لأن يتجسد في مجموعة من الوقائع الموضوعية التي يمكن حصرها، والتي بواسطتها يتوصلون إلى كشف غموض الملفوظ.

غير أن التطور الذي عرفته اللسانيات المعاصرة بين أن هذا الفهم للسياق ليس بعيدا عن الدقة فحسب، ولكنه أيضا قاصر عن أن يقدم توصيفا

[1] Dan Sperber et Gloria Origgi,*Pourquoi parler,comment comprendre*, op.cit., pp.236-253.

ملائما لطبيعة العملية التأويلية باعتبارها استدلالا يقوم به المتلقي من أجل الوصول إلى المعنى المراد.

لقد اعتبرت نظرية المناسبة التداولية نفسها نظرية حقيقية للسياق، ومن ثم فقد رأت أن تأويل الملفوظ هو وظيفة لسياق خاص. بالتأكيد هذه فكرة مركزية بالنسبة لنظرية المناسبة غير أ ا ليست جديدة.

الجديد الذي تبشر به هذه النظرية هو كون السياق لا يتدخل فقط حينما يكون ذلك ضروريا، ولكن يتدخل بالنسبة لكل ملفوظ. إنه لا يتدخل لتحديد قيمة التعابير اللسانية المر نة سياقيا فحسب، ولكن أيضا وبخاصة يتدخل لوصف التأويلات السياقية غير المعلمة لسانيا.

ليست التعابير ا ازية مثلا أو تلك التي تحتاج إلى بناء استلزامات سياقية، ولا أيضا التعابير التي تقوم على الحذف والإضمار هي ما تحتاج إلى السياق وتتطلبه؛ إن اللغة في أبسط تجليا ا تحتاج إلى السياق من أجل إدراك معناها والوصول من خلالها ومن خلال السياق إلى مقصود المتكلم ا. إن جملة عادية مثل "إ ا شديدة البطء" والتي لا تثير أية صعوبة لسانية خاصة يمكنها، مع ذلك، أن تستخدم لتحمل عددا لا ائيا من المعاني؛ مثلا:

_ مريم تحسب ببطء شديد مما لا يساعدها على الانتهاء في الوقت المناسب.

_ إن التفاعلات أشد بطءا مما كان متوقعا لها.

_ معدلات البطالة تنخفض ببطء شديد مما يعوق تحقيق الإنجازات الاجتماعية المطلوبة.

_ سيارة زيد شديدة البطء، ولذلك أقترح أن نأخذ سيارة عمرو... إلخ[1].

يحتاج المخاطَب من دون شك لإدراك المعنى الذي تحمله الجملة (إ ا شديدة البطء)، وقد تلفظ ا متكلم ما إلى امتلاك معلومات سياقية.

هذه المعلومات ستساعد على معرفة طبيعة الإحالة في الضمير، كما ستعين أيضا على معرفة المقصود من البطء المشار إليه في الجملة (بطء في الحركة، أو في التفكير، أو في...).

كما أن هذه المعارف السياقية ستساعد أخيرا وليس آخرا على تحديد طبيعة الملفوظ بين الحَرفية وبين انزياحه عنها[2].

هكذا غدا السياق شريكا فاعلا ومتفاعلا مع التعبير اللساني في سيرورة هدفُها النهائي الوصول إلى مقصد المتكلم. فما المقصود من السياق ضمن نظرية المناسبة؟

يعرف سبيربر وولسون السياق بكونه "مجموع المقدمات المستعملة لتأويل الملفوظ"[3] ومن ثم فهو لا يشمل المعلومات المتعلقة بالمحيط المادي

---

(1) Dan Sperber et Gloria Origgi, (2005). « Qu'est-ce que la pragmatique peut apporter à l'étude de l'évolution du langage? » In: Jean-Marie Hombert (Ed). L'origine de l'homme du langage et des langues,Paris: Fayard, pp. 236-253.

(2) Ibid, pp. 236-253.

(3) Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*, op.cit., p.31.

المباشر ولا المعلومات المستفادة من الملفوظات السابقة فقط، ولكن أيضا التوقعات، والفرضيات العلمية، والمعتقدات الدينية، والذكريات، والأحكام الثقافية المسبقة، والافتراضات حول الحالة الذهنية للمتكلم. كل هذه المكونات يمكن أن يتضمنها السياق مادامت قابلة لأن تؤدي دورا في التأويل[1].

إن السياق باختصار هو تلك المجموعة من "الافتراضات التي يملكها المخاطب حول العالم"[2]، والتي يقوم بإخضاعها لتعديلات دائمة خلال عملية الفهم انطلاقا من الإشارات اللغوية (أو حتى الإشارات غير اللغوية) التي يتلقاها. كل ذلك يتم في بوتقة تتفاعل فيها المعلومات اللسانية بالمعلومات غير اللسانية، بحيث يصبح اللساني ذاته معطى سياقيا، ليتحول الكل إلى

---

(1) Ibid, p.31.

ويمكن لهذه المعلومات السياقية أن تأتي من مصادر مختلفة:

1- **الذاكرة قصيرة المدى: حيث تؤخذ بعض المعلومات من الملفوظ السابق لمعالجة الملفوظ قيد التأويل.**
2- **الذاكرة متوسطة المدى: حيث يمكن لافتراض له علاقة بملفوظ سابق أن يستعمل بوصفه افتراضا سياقيا.(يجمع المدخل الموسوعي مجمل المعلومات المتوافرة لدينا عن الأشياء التي توافق المفهوم).**
3- **الذاكرة بعيدة المدى: حيث يمكن لبعض المعلومات المخزنة ضمن المدخل الموسوعي للمفهوم أن تنشط بوصفها فرضيات سياقية.**
4- **المحيط المادي: يمكن لكل معطى قابل للإدراك يقدمه المحيط الذي يوجد فيه المستقبل أن يستعمل بوصفه افتراضا سياقيا. أنظر:**

(Jacques Moeschler, Le temps dans la langue: de la grammaire à la pragmatique, www.unige.ch/lettres/linguistique/moeschler/. P.14-15.)

(2) Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*,op.cit., P.31.

مقدمات تخدم عملية الاستدلال للوصول إلى نتائج، ولتغدو هذه النتائج ذا ا مقدمات تفهم انطلاقا منها الملفوظات اللاحقة.

إننا بإزاء السياق أمام "بناء بسيكولوجي"[1] دينامي، قابل للنمو والتعديل والتغيير، وفق ما يستجد من اقتراحات، يتأكد بعضها، ويتم التخلي عن بعضها أثناء عملية التبادل اللغوي وخلال سيرورة المعالجة التي يقوم ا المستمع وهو يتلقى، حيث يعالج ملفوظا إثر ملفوظ.

ومن ثم فالسياق ليس معطى مسبقا، ولكنه يبنى خلال عملية التأويل ذا ا[2].

وتعتبر نظرية المناسبة أن هذه الفكرة الأخيرة هي أهم و أجد ما جاءت به بخصوص السياق.

إذا كان السياق، بما هو مكون من مكوني العملية الاستدلالية، عنصرا ديناميا غير قابل للحصر، وكان الاستدلال سيرورة لا ائية بالقوة ينبغي توجيهها، فما الذي يحكم حركته حتى لا يصبح سيرورة منفلتة، بدلا من أن توصل المخاطب إلى مراد المتكلم تلقي به في غياهب التأويلات المتكاثرة

---

(1) Ibid, p. 31.

والمقصود بالبناء البسيكولوجي ما يتم من عمليات ذهنية تقوم ا الذات المؤولة انطلاقا مما توفر لها من معطيات لغوية وغير لغوية لتبني انطلاقا من ذلك مقصد المتكلم .

(2) Dan Sperber , *Rapport d'activité* 1965-200.

والمتضاربة؟ أو بعبارة التداوليين: **كيف تتم عملية الاستدلال هاته، وما الذي يوجهها؟**.

على خلاف ما اشتهر من جواب غرايس المتمثل في مبدأ التعاون ذي القواعد التسع[1] والذي نوقش طيلة السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، تقترح نظرية المناسبة باعتبارها تطويرا لما قام به غرايس أن هذه السيرورة هي موجهة بواسطة اعتبارات المناسبة؛ المناسبة بوصفها مبدأ عاما وحيدا وموجها وحاكما.

---

(1) - 1 - قاعدتا الكم:

- لتكن إفادتك على قدر الحاجة .
- لا تجعل إفادتك تتعدى القدر المطلوب.

2 - قاعدتا الكيف

- لا تقل ما تعتقد كذبه.
- لا تقل ما ليس لك عليه بينة.

3 - قاعدة المناسبة

- ليكن كلامك مناسبا.

4 - قواعد الجهة

- لا تعبر بكيفية مبهمة.
- لتتجنب الالتباس.
- لتكن موجزا
- لتكن منظما

لقد قام سبيربر وولسون بتطوير ما قام به غرايس الذي كان قد استعمل مفهوم المناسبة قبل ذلك ضمن إحدى مسلماته التخاطبية: "ليكن كلامك مناسبا".

قاعدة المناسبة الغرايسية إذن هي كل ما احتفظ به سبيربر وولسون من قواعد التخاطب. وتقوم أطروحة المناسبة عندهما على أن الفعل الإشاري التواصلي يستصحب ضمانا بالمناسبة الأمثل. وأن هذا الفعل - الذي يسميانه بمبدأ المناسبة - يجعل المقصد الذي تتضمنه الإشارة جليا[1].

يقوم مبدأ المناسبة على مفهوم المناسبة الذي يعني أن فعلا تواصليا هو مناسب إذا أنتج آثارا معرفية كثيرة بأقل جهد ذهني، ويمكن تلخيص هذه الآثار المعرفية فيما يلي: تحصيل معتقدات جديدة وإقصاء معتقدات سابقة، وإضعاف معتقدات سابقة أو تقويتها.

وإذا كان الفعل التواصلي فعلا معرفيا يحتاج إلى معالجة، وكانت المعالجة تتطلب جهدا، فالأمر متعلق بجهد التذكر والتحليل وقبلهما الانتباه. تتحدد المناسبة إذن بمفهومي الأثر والجهد.

إن المتخاطب لا يهتم إلا بما كان مناسبا، هذه المناسبة التي تزداد قوة كلما كانت النتائج كثيرة وبأقل تكلفة.

---

(1) Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*,tr, p.82.

على الرغم من الحداثة الزمنية لهذا الإنجاز، ومن ثم تميز سياقه المعرفي المتصل بالنظرية المعرفية cognitive، فإن تأمل جوهره ورصد مفاصل الإشكالات التي شغلت أصحابه وطبيعة الإجابات التي اقترحوها لفهم الخطاب وتأويله مما توقفنا عنده أعلاه يقوي الاقتناع بأن هذا الإنجاز لم يكن بعيدا بعدا كليا عن اهتمامات الأصوليين وانشغالا م النظرية وطبيعة الإشكالات التي عالجوها والأجوبة التي التمسوها باعتبارهم محللي خطاب الوحي وراسمي إطاره النظري التأويلي ومحددي مساطره الإجرائية.

بطبيعة الحال إن الحديث عن نوع من أنواع التقارب والتقاطع بين الإنجاز الأصولي وما قام به تداوليو المناسبة بخاصة لا ينبغي أن يفهم منه سعي الدراسة إلى الإيحاء بتطابق رؤيتي كل من أصحاب نظرية المناسبة والأصوليين؛ لأن في ذلك تغييبا للتمايزات والاختلافات الآيلة ليس فقط لاختلاف السياق التاريخي والمعرفي لكلا الإنجازين ولكن أيضا لتمايز طبيعة موضوع كل من الإنجازين (الخطاب البشري بالنسبة لنظرية المناسبة التداولية، لاسيما الشفوي منه، وخطاب الوحي بالنسبة للأصوليين).

غير أن القول بعدم التطابق لا يعني أيضا، بأي حال من الأحوال، نفي قدرة العقول البشرية على التلاقي المعرفي لاسيما في ا ال اللغوي، حتى وإن اختلفت السياقات التاريخية والمعرفية؛ فـ "العديد من الأبحاث الحالية [كما يؤكد الباحث اللغوي الكبير تشومسكي] قد تم الإعلان عنها أو تشكيلها بوضوح في بعض الدراسات القديمة التي تم نسيا ا اليوم"[1].

إن هذا المعطى الذي ينبه عليه تشومسكي هو ذاته الذي يشير إليه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حينما يذهب إلى أن " أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد

(1) Chomsky, N, *La linguistique cartesienne*,tra, N.Delanè et D. Serber, Seuil, Paris, p.112.

الدلالات وتصنيفها وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التأويل"[1]. معتبرا أن ما أنجزوه من قواعد خطابية لا سيما في باب الاقتضاء والمفهوم" تفاجئنا بمضاها ا لما يعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة وكأنه فتح علمي جديد"[2]

تبعا لذلك، وبعيدا عن دعوى التطابق، وفي الوقت نفسه عن كل ما من شأنه أن يبخس جهود القدماء (الأصوليين هنا) الرائدة وقدر م على تلمس أهم مفاصل الفعل التأويلي، وسعيا إلى اقتراح بناء نظري منسجم يستحضر الانشغالات اللغوية المعاصرة ويتفاعل معها نسوق الإنجاز الأصولي.

ثانيا: الإنجاز الأصولي

1 - مسلمة مقصد المتكلم

أحد السمات الجوهرية للخطاب الأصولي أنه خطاب مقاصدي، بل إن البحث عن المقصد كان علة وجوده أصلا. إن الأصول باعتباره العلم الذي تحمل مسؤولية الوصول إلى الحكم الشرعي وبناءَ الآليات الموصلة إليه، نظر لهذا الحكم بوصفه خطابا لذات متكلمة هي صاحبة الحق الأول والأخير في التشريع للعباد[3]. ومن ثم كانت مقاصد الذات الإلهية الهدف والغايةَ التي سعى لها الأصولي، ووجهت عمله التأويلي برمته.

---

[1] طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان، ص. 292.

[2] المرجع نفسه، ص. 292.

[3] يعرف ابن الحاجب الحكم بكونه" خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين". ابن الحاجب، جمال الدين. مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، تح، نذير حمادو، بيروت دار بن حزم، ط1، 2006/1427، 282/1.

ولذلك ليس غريبا أن تجد تعاطي الأصوليين مع الفعل اللغوي من حيث هو عبارة لسانية تحددها قواعد النحو وقوانينه (صوتا وتركيبا ودلالة) لا ينفك عن مقاصد المتكلم ونياته، إذ لا تمثل التعابير والألفاظ بالنسبة لهم وجودا ذاتيا خارج وظيفتها التبليغية عن مراد المتكلم فـ دلالات الألفاظ، كما يقول الآمدي، "ليست لذوا ا، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته"[1].

لم يكن هذا اليقين الذي استقر عند الأصولي بتتبع القصد والمراد، وتحكيمهما في توجيه ما يصدر عن المخاطب من إشارات لغوية اعتقادا يتعلق بدلالات الألفاظ من حيث هي كلام الله الذي وجبت عبادته بالوصول إلى مراده ، بل تجاوز ذلك ليغدو قانونا يسري على كل لفظ تلفظ به متلفظ، ذلك أن كلام الناس بعضهم لبعض في المعاملات، والمراسلات، والمصنفات، وغيرها -كما يؤكد ابن تيمية - تجمعها كلها دلالةُ اللفظ على قصد المتكلم ومراده [2].

إن الأمر يتعلق في الأساس بإدراك عميق لدى الأصوليين بأحد مسلمات التواصل التي لا يمكن من دو ا أن يتحقق له النجاح المطلوب.

وانطلاقا من هذا الإدراك بنوها مسلمة من مسلما م وحكموها في قراء م للنصوص وفهمهم لها، ومن ثم استنباط الحكم الشرعي الكامن فيها. وعدوها انطلاقا من نفس الإدراك لتشمل خطاب العبد في ممارساته اليومية التي لا تخلو هي الأخرى من حكم (في عقوده، وأيمانه، في زواجه وطلاقه، في توليه وبيعته....).

---

(1) الآمدي، سيف الدين. الأحكام في أصول الأحكام، تح، د.سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط2، 1406/1986، 35/1.

(2) ابن تيمية، أحمد أبو العباس. الاستقامة، تح، د. محمد رشاد سالم، المدينة المنورة، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1403هـ، ط1، 10/1 .

لكل ذلك فقد حملها الأصوليون المتأخرون كل هذا العموم والشمول بل والإطلاق وهم يصوغو ا الصياغة التالية: "اللفظ محمول على عرف المخاطب أبدا" [1] أي على مراده ومقصوده. وبسبب ذلك "يقدم في كلام الشارع ومن يتكلم على لسان الشرع لغلبة الظن عند إطلاقه بأنه إنما أراد ذلك" [2]. بل إن بعض الأصوليين ليصرح أنه "لولا خشية الاستغراب لقلت: اللفظ الشرعي إذا ورد من الشارع محمول على الشرعي قبل اللغوي اتفاقا" [3].

2 - احتمالية الفعل اللغوي ودور السياق

إن الأصوليين، وقد سلموا بمسلمة المقاصد وأعملوها في النظر إلى الخطاب،لم يفتهم أن يدركوا بالموازاة مع ذلك، باعتبارهم خبراء خطاب، أن الخطاب اللغوي بوصفه كذلك يتميز بخاصية لصيقة تتمثل في طبيعته الاحتمالية، مما يجعله محتاجا دوما إلى ما يدفع عنه غموضه ويقيد من إمكانات إحالاته، ويضيق من ثم مساحة تعدده الدلالي. إن آية واضحة مثل ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ١٧٨﴾ [البقرة: 178]. قد يغدو لها أكثر من إمكان تأويلي، كما أوضح ذلك الأصولي جمال الدين الإسنوي. وقد أورد لها في كتابه ثلاثة تحققات من هذه الإمكانات:

الأول: قول بعض: الخطاب مع الورثة، لأ م إذا اقتصوا فقد سلموا ، وحيوا بدفع شر هذا القاتل الذي صار عدوا لهم بالقتل.

---

(1) ابن تيمية، الاستقامة، ص. 476.

(2) المصدر نفسه، ص. 477.

(3) المصدر نفسه، ص. 478.

الثاني: قول بعض آخرين: إن الخطاب للقاتلين؛ لأن الجاني إذا اقتص منه -: فقد انمحى إثمه فيبقى حيا حياة معنوية.

الثالث: قول غيرهم: إن الخطاب للناس كلهم،.."[1].

إن الخطاب اللغوي ليس فعلا أحادي المعنى ولا شفافا في أغلبه، بل للسياق دور بنائي في عملية إنتاجه وتأويله. ففي لحظة إنتاجه يقوم بناؤه على افتراض القائم به قدرةَ المتلقي على القيام بالملاءمة الضرورية بين صيغته اللفظية، وظروفه المقامية، ويستحضر هذا المتلقي ظروف إنتاج هذا الفعل ليقوم بالتأويل السليم الموصل إلى مقصد صاحب الكلام.

إن العلاقة التخاطبية التي تقوم بين منتج الكلام ومؤوله تفرض شروطها، ومن بين شروطها "أن اللفظ المخاطَب به سوف يتحدد دلاليا لا بالمدلول الموضوع له (...) وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به والذي يدعو المستمع إلى تعقبه مقاميا"[2].

لقد أدرك الأصوليون هذا القانون التخاطبي نظَرا ولمسوه اختبارا، ولذلك ما فتئوا ينبهون عليه بأشكال مختلفة؛ فلقد أوضح الشيرازي مثلا كيف أن الخطاب اللغوي يتغير حاله بين موقفين يقفهما المتكلم، فإذا "قال الرجل" أي شيء تحسِن هذا؟ "فإذا كان ذلك في حال الرضى كان ذلك تعجبا من كثرة علمه، وإن كان في حال السخط كان قصده الاستخفاف

---

[1] الإسنوي، جمال الدين. نهاية السول، تح، د.شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1420/1999، 1/334-335.

[2] طه، عبد الرحمن. اللسان والميزان، ص215.

والزري عليه"[1]، وبين آخرون كيف يمكن للأمر أن يصبح ديدا في سياق معين، ويغدو التماسا في مقام آخر وإهانة في غيره[2]، بل إن التعبير اللغوي قد ينقلب ضد لفظه ويدل على نقيض ما وضع له، ذلك ما أوضحه الجصاص في أصوله: "ومن الظواهر ما يقضي عليه دلالة الحال، فينقل حكمه إلى ضد موجب لفظه في حقيقة اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿إِعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤٠﴾ [فصلت: 40] ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف:29]."مبرزا دور السياق في ذلك": فلو ورد هذا الخطاب مبتدئا عاريا عن دلالة الحال لكان ظاهره يقتضي إباحة جميع الأفعال وهو -في هذا الحال- وعيد وزجر بخلاف ما يقتضيه حكم اللفظ المطلق العاري عن دلالة الحال "[3].

بل إن العز بن عبد السلام يذهب أبعد من ذلك حين يؤسس قاعدة سياقية عامة مفادها أن "كل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة

---

(1) الشيرازي، أبو إسحاق. شرح اللمع، تح، عبد ا يد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1988/1408م، 202/1.

(2) وقد تتبع الأصوليون صيغة الأمر افعل، فوجدوا أن هاته الصيغة قد أدت في الاستعمال العربي معان ودلالات مختلفة ومتعددة وصلت عند بعضهم لنيف وثلاثين وجها نذكر منها الإيجاب، والندب، والإرشاد، والإباحة، والتهديد، والامتنان، والإكرام، والتسخير، والتعجيز، والإهانة، والتسوية، والدعاء، والتمني، والاحتقار، ...
للمزيد انظر كتابنا: يحيى رمضان، القراءة في الخطاب الأصولي، الإستراتيجية والإجراء، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط1، 2007.

(3) الجصاص. أبو بكر. أصول الجصاص. تح، د. محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1420/ 2000، 11/1.

وقعت في سياق الذم كانت ذما"[1]**. ولا عبرة في ذلك بالدلالة الوضعية، "فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء و كما بعرف الاستعمال"**[2]**. فلفظتا "العزيز" و"الكريم" وهما صفتا مدح في دلالتهما الوضعية يصبحان -وقد وردتا في سياق الذم، في قوله تعالى:** ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴿٤٩﴾﴾ **[الدخان:49] - دالتين على عكس ذلك، "أي الذليل المهان"**[3]**. وكذلك تغدو صفتا الحليم والرشيد في قول قوم شعيب (إنك لأنت الحليم الرشيد) [هود:87] دالتين على "السفيه الجاهل، لوقوعها في سياق الإنكار عليه"**[4]**.**

إن خاصية احتمالية الخطاب اللغوي هاته هي ما جعلت طائفة من الأصوليين يقولون بعزة النصوص[5]**، بما هو النص "اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال"**[6] **ويعلم منه المراد "بظاهر الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظر واستدلال"**[7]**، ولا إلى دليل خارجي "يقترن بالخطاب"**[8]**.**

---

[1] **ابن عبد السلام، عز الدين. الإمام في بيان أدلة الأحكام، تح، رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط1، 1407 -1987، ص159.**

[2] **المصدر نفسه،ص159.**

[3] **ابن عبد السلام، الإمام في بيان أدلة الأحكام ،ص159.**

[4] **المصدر نفسه، ص160.**

[5] **بل ذهب بعضهم كمحمد بن اللبان الأصبهاني بنفيها مطلقا (الباجي، أبو الوليد. إحكام الفصول في أحكام الفصول، تح، عبد ا يد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1،1986/1407، ص. 189.)**

[6] **الغزالي، أبو حامد. المنخول. تح، محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط، 2، 1400. ص. 165.**

[7] **الباقلاني، أبوبكر. التقريب والإرشاد، تح، عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، ط1، 1413 - 1993،341/1.**

[8] **المصدر نفسه، 431/1.**

وإن الاعتراض على هذا الموقف من قبل أصوليين آخرين ليس دفعا لهذه الخاصية الملازمة للفعل اللغوي بقدر ما هو تأكيد على دور السياق في دفع الاحتمال عنه والوصول به من ثم إلى مستوى النص حيث "لا إشكال ولا احتمال في المراد"[1]. ولذلك خلص أصحاب هذا الموقف إلى أن القول بندرة النص "قول من لا يحيط بالغرض"[2] من مفهوم النص، مؤكدين على أن "الذي عليه جمهور الناس من أصحابنا وغيرهم أنه يوجد كثيرا" [3] إذا ما روعيت القرائن والسياقات لأن اللفظ يكون نصا "بالقرائن و السياق لا من جهة الوضع"[4].

يصل الأصوليون، القائلون بندرة النص، والقائلون بكثرته إلى النتيجة ذا ا والتي مفادها: إنه لا معنى من دون سياق، ولا تأويل من دون اعتباره. تلك إذن إحدى خلاصات تعاطي الأصوليين مع خطاب الوحي وإحدى مسلما م التي قرروها نتيجة تفاعلهم معه قراءة وفهما وتأويلا.

وانتباه الأصوليين للسياق قديم، فمنذ البدايات الأولى لتدوين علم الأصول وبناء أدواته، على يد مؤسسه الأول محمد بن إدريس الشافعي، ظهر

(1) المصدر نفسه، 341/1.

(2) الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه، تح، عبد العظيم محمود الديب، المنصور: دار الوفاء، ط1، 1414 - 1992، 278/1.

(3) الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه، ص. 189.

(4) الشريف التلمساني، أبو عبد الله محمد. مفتاح الوصول، تح محمد علي فركوس، بيروت: مؤسسة الريان، ط1، 1419 - 1998، ص. 433.

الاهتمام بمفهوم السياق، وبرز دوره واضحا في تأويل الخطاب؛ بل إن الشافعي قد "بوب لذلك بابا فقال: الصنف الذي قد بين سياقه معناه"[1].

وليس ذلك إلا لإدراك الشافعي لضرورته في تحقيق البيان الذي سعى لإقامته نموذجا في التأويل وقانونا عليه المعول في إنجاح سيرورة فهم كتاب الله، واستخلاص مقاصد المتكلم به.

ومنذ هذا الفعل التأسيسي، التقط الأصوليون هذه الإشارة من الشافعي حول السياق، وأولوها اهتمامهم، وزادت عنايتهم ا مع توالي الأحداث وتجدد الوقائع وتغير المساقات، فزاد إدراك الأصوليين لأهمية السياق وخطورة دوره إلى الحد الذي جعل أحد كبار أصوليي الغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري يقول: "كلام العرب على الإطلاق لابد فيه من اعتبار معنى المساق"[2] لأنه "لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول"[3].

3 - استدلالية المفهوم

يحصل المعنى المعقول إذن حينما يتجاوز المتلقي اللفظ في تجرده ليضعه في سياقه من أجل الوصول إلى مراد المتكلم، فكل عاقل -كما يقول الشاطبي- "يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقه في العبارة، بل التفقه في المعبر عنه وما المراد به"[4]، فمابين العبارة من حيث هي وبين ما تعبر عنه من مراد المتكلم

---

[1] **الشافعي، محمد بن إدريس. الرسالة، تح،أحمد محمد شاكر،دار الفكر،**1309 **، ص**62.

[2] **الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة، تح، عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية،** 115/3.

[3] **المصدر نفسه،** 116/3.

[4] **الشاطبي، أبو إسحاق. الموافقات في أصول الشريعة،** 307/3.

مسافة يملؤها السياق إكمالا للمعنى أو تدقيقا له أو دفعا للاحتمال عنه(1). وليس السياق ذا المعنى كينونة مستقلة عن العبارة اللسانية، بل إن هاته العبارة اللسانية تغدو في سياق الفهم الكلي مكونا من مكوناته.

ذا الاعتبار ليس السياق سوى العملية العقلية التي يقوم ا مستقبل الكلام ومؤوله والتي دعاها الأصوليون بالنظر والاستدلال حين حديثهم عن النص. لقد رأوا حينها أن النص وهو أعلى مستويات الكلام من حيث الانكشاف والوضوح وأحادية الدلالة يعلم منه المراد "بظاهر الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظر واستدلال"(2)، وإذا كان النص نادرا عندهم أو غير موجود كما ذهب إلى ذلك محمد بن اللبان الأصبهاني(3) فالنتيجة أن كل الكلام، أو أغلبه على الأقل، يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس الاستدلال عندهم في اية الأمر غير "ترتيب معلومات ليتوصل ا إلى معلوم آخر"(4).

---

(1) يحدد العز بن عبد السلام للسياق ثلاث وظائف يقول: السياق مرشد إلى تبين ا ملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات"، الإمام في بيان الأحكام، ص. 159.

(2) التقريب والإرشاد، 1/ 431- 432.

(3) عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن النعمان بن عبد السلام الأصبهاني، أبو محمد بن اللبان صحب القاضي أبا بكر الباقلاني ودرس عليه الأصول. ودرس الفقه على أبي حامد الإسفراييني. وولي قضاء إيذج. وله مصنفات كثيرة... مات بأصبهان في جمادى الآخرة سنة ست وأربعين وأربعة مئة.تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي،تح، بشار عواد معروف بيروت، دار الغرب الإسلامي،ط،1، 2003م ج، 9، ص682.

(4) القرافي، شهاب الدين. نفائس الأصول في شرح المحصول، تح، محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2000/1421، 70/1.

تلك إحدى مدركات الأصوليين الضمنية التي اشتغلوا انطلاقا منها في قراءة النص وتفهمه. غير أن هذا الإدراك الضمني ذه العملية الاستدلالية يصبح وعيا نظريا حين يتوقفون عند ما اعتبروه مفهوما.

لقد قسم الأصوليون كما هو معروف الكلام إلى منطوق ومفهوم، وعرفوا الأخير بأنه "بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق" [1] وفي ذلك تنصيص على أن معنى المفهوم معنى مستدل عليه وليس معنى مستشفَرا لأنه، كما أوضحوا، لم يسم مفهوما "لأنه مفهم غيره"[2] فـ"المنطوق أيضا مفهوم"[3] ذا الاعتبار، ولكن سمي كذلك "لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق"[4]، بمعنى أنه دلالة نصل إليها "من غير تصريح بالتعبير"[5] عنها. فتحريم الضرب المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23] لا نصل إليه من استشفار لفظ العبارة، ولكن يفهم "بالسياق والقرائن"[6] .

إن المفهوم ذا الاعتبار هو ثمرة لعملية تحليلية تقوم فيها العبارة المنطوقة إضافة إلى السياق بدور بنائي في هذا المتوصل إليه والذي لا تسنده عبارة صريحة . فالمراد مثلا من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمد:17] "أن ما قال عليه السلام ليس بشيء... لأن قولهم: ماذا قال محمد آنفا؟ لم يكن غرضهم من هذا

---

[1] بدر الدين، الزركشي. البحر المحيط، تح، لجنة من علماء الأزهر، دار الكتب، ط1، 1414، 1994، /121/5.

[2] المصدر نفسه، /121/5.

[3] المصدر نفسه، 121/5.

[4] المصدر نفسه، 121/5.

[5] المصدر نفسه، 121/5.

[6] المصدر نفسه، 129/5.

اللفظ استكشاف القول والفحص عن معناه" [1] ولو كان مجرد ذلك "فهذا اللفظ [أي ما جاء صريحا في العبارة: ماذا قال آنفا] يجوز أن يراد به ذلك"[2] غير أنهم ما أرادوا ذلك إذ سياق الكلام الذي وردت فيه الآية (سورة محمد) والذي ورد فيها بعد ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ [محمد:16] يوحي بخلاف ذلك، فيكون التقدير السالف (ما قال شيئا) مرادا لا سيما حين يعرف أنهم "كانوا يقولون ذلك وكان ذلك بينا في لحن قولهم" [3].

هذه العملية التحليلية الاستدلالية التي ضربنا لها هذا المثال المأخوذ من متون الأصوليين، والتي هي شبيهة بكل العمليات التي تحدث في هذا النوع من الكلام المسمى مفهوما أثارت تساؤلا مهما لدى الأصوليين حول طبيعتها، هل هي عملية عقلية أو لغوية. وهو التساؤل نفسه الذي أثارته هذه العملية عند التداوليين اليوم ، وقد انتصر فيه صاحبا نظرية المناسبة سبيربر وولسون للرأي الأول.

على الرغم من كون الأصوليين قد اختلفوا بصدد السؤال "هل المفهوم مستفاد من دلالة العقل...، أو مستفاد من اللفظ؟"[4] على مذهبين: بالثاني قال الإمام الجويني في البرهان [5]، وبالأول قال الكرخي في نِكته [6]، فإن الذي ساد الفكر الأصولي أن العملية الاستدلالية في المفهوم هي عملية عقلية

---

(1) بدر الدين، الزركشي. البحر المحيط ،126/5.

(2) المصدر نفسه،126/5.

(3) المصدر نفسه،126/5.

(4) المصدر نفسه،122/5/.

(5) الجويني، أبو المعالي. البرهان في أصول الفقه،تح، عبد العظيم محمود الديب،المنصورة: دار الوفاء،ط،3،298/1.

(6) بدر الدين، الزركشي. البحر المحيط، 122/5.

محض؛ لأن دلالة اللفظ -كما ذهب إلى ذلك الكرخي- إنما هي دلالة بالوضع، "ولا شك أن العرب لم تضع اللفظ دالا على شيء مسكوت عنه"[1]. سبيل الدلالة في المفهوم بهذا الاعتبار إذن هو الاستدلال العقلي. ومن ثم فلا اعتبار للاعتراض على طبيعته العقلية هذه بكون أهل العربية، و هم أهل ألفاظ، قد صاروا إلى المفهوم، لأن هؤلاء كما يجزم الكرخي، "إنما أخذوه بطريق الاستدلال بالعقل"[2].

يؤكد سيادة هذا المنحى في فهم طبيعة الاستدلال في هذا النوع من الخطاب، ما نجده عند الأصوليين من اتفاق يصل حد الإجماع في جعل المفهوم ضمن الدلالة الالتزامية بعكس المنطوق الذي يضعونه في دلالة المطابقة. والدلالة الالتزامية هي بإجماعهم دلالة عقلية نصل إليها باستدلالات عقلية، يقوم فيها السياق بدور مهم. ولذلك مال حتى القائلون بكون الدلالة في المفهوم لفظية كالغزالي والآمدي إلى التأكيد على دور السياق في قيامها[3]. فالدلالة في هذا النوع من الخطاب إنما فهمت بحسبهما، كما يؤكد البناني، "من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ"[4].

والذي نميل إليه هو أن هؤلاء لم يكن رفضهم للطبيعة العقلية للاستدلال في هذا النوع من الخطاب رفضا نابعا من إنكار تدخل آلية العقل في فهمه بقدر ما كان موقفا من القياس باعتباره ممارسة عقلية خاصة، رفضوا أن

---

(1) المصدر نفسه، 122/5/.

(2) بدر الدين، الزركشي. البحر المحيط، 122/5.

(3) يقول الآمدي "وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفيف أن المقصود إنما هو كف الأذى عن الوالدين. وأن الأذى في الشتم والضرب أشد من التأفيف، فكان بالتحريم أولى. وإلا لو قطعنا النظر عن ذلك، لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب العنيف". الآمدي، علي بن محمد. الأحكام في أصول الأحكام، تح،السيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط3،1986، ص75. وانظر الغزالي، أبو حامد، المستصفى، دار الفكر،ج190/2.

(4) البناني، عبد الرحمن.حاشية العلامة البناني، ضبط نصه وخرج آياته محمد عبد القادر شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998، 387/1.

يحصر فيها هذا النوع من الخطاب الذي هو المفهوم أو يرد إليها. إن الممارسة العقلية في المفهوم أعم وأوسع من أن تختزل في أصل وفرع وعلة، وإن كان ما يجمع بين المفهوم والقياس كو ما معا يقومان على مقدمات ونتيجة(1).

لعل هذا المشترك هو ما جعل البعض يتردد في هذا النوع من الخطاب فيعتبره مفهوما حينا ويراه حينا آخر قياسا فقد جعل البيضاوي مفهوم "الموافقة في بحث اللغات مفهوما وفي كتاب القياس قياسا"(2)، والأمر ذاته هو ما جعل الصفي الهندي يتبنى موقفه، بل ويدافع عنه، موضحا أن "لا تنافي

(1) فمثلا في تحريم الضرب باعتباره مفهوما في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23] ستكون المقدمات والنتيجة كالتالي:

- المقدمة الأولى: منع التأفيف.
- المقدمة الثانية: التأفيف أدنى من الضرب
- المقدمة الثالثة منع الأدنى يدل على منع الأعلى
- النتيجة: منع الضرب.

أما في تحريم الضرب باعتباره قياسا في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23] فستكون المقدمات والنتيجة كالتالي:

- المقدمة الأولى: منع التأفيف.
- المقدمة الثانية: التأفيف أذى
- المقدمة الثالثة: الضرب أذى
- النتيجة: منع الضرب

وهذه بناء على اعتبارهم الأمر قياسا"

أصله التأفيف،

وفرعه الضرب،

وعلته دفع الأذى"

فيكون الحكم منع الضرب. انظر البحر المحيط للزركشي، 129/5.

(2) البناني، حاشية العلامة البناني، 390/1.

بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق"[1]. غير أن هذا المشترك لم يمنع البعض من التنبه إلى ما يفرقهما، أقصد طبيعة الاستدلال العقلي في كل منها، فإذا كان القياس باعتباره استدلالا عقليا يقوم على قواعد محددة (هي أركان القياس وقواعده) يحتاج إلى جهد منظم وفق آليات محددة تستغرق وقتا نسبيا أطول هو وقت اكتشاف العلة، فإن المفهوم "لا يحتاج فيه إلى فكرة واستنباط علة"[2]، بل هو "ضروري أو بمنزلته لأنا نجد أنفسنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذه اللفظة"[3] ولذلك فالعملية الاستدلالية الذهنية في المفهوم أسرع منها في القياس إذ "نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل الشروع في القياس"[4].

لسنا بحاجة إلى التنويه هنا إلى أن هذا التمييز بين المفهوم والقياس يقوم على أساس ما بينهما من تمايز في استعمال العقل والاستدلال به بين عملية "آلية وعفوية"، كما وصفها سبيربر وولسون، أو "ضرورية" و"سريعة"، كما نعتها الأصوليون ويجسدها المفهوم، وبين عملية أخرى صناعية غير عفوية وأقل سرعة من سابقتها تتمثل في القياس.

إن الممارسة اللغوية من حيث كونها فهما وتأويلا هي بهذا الأفق استدلال عقلي لكن بمواصفات خاصة؛ إنها سيرورةٌ تتأبى على النظر الصناعي العالم المنضبط لترتيبات خارجة عن طبيعة الفهم اللغوي الآلية والعفوية والمتميزة بسرعتها النسبية في معالجة المعلومة. إن الفهم العادي

---

(1) المصدر نفسه، 390/1/.

(2) البخاري، علاء الدين. كشف الأسرار، وضع حواشيه، عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1997/1418، 117/1.

(3) المصدر نفسه، 116/1.

(4) البناني، حاشية العلامة البناني، 384/1/.

للملفوظات،كما يقول سبيربر وولسون، هو فهم لحظي (ابن اللحظة) أو يكاد، بينما الزمن الضروري لبناء النظرية العلمية وتقويمها ليس محددا.

والمعطيات والفرضيات التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار ضمن سيرورة الفهم حتى وإن كانت غير قابلة للحصر من حيث المبدأ، فإن المعتبر منها فعلا هي وحدها الفرضيات التي يمكن الوصول إليها بسرعة. في حين أن عدد الفرضيات والمعطيات التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار، في النظرية كما في الممارسة ضمن التفكير العلمي، هي معتبرة.

من ثم كان التواصل الاستدلالي في متناول الذكاء العادي[1] في حين "أن التفكير العالم هو مشروع يخرج عن العادي ، حتى بالنسبة للعلماء"[2].

إن الطبيعة العقلية باختصار هي جوهر الممارسة الاستدلالية عند الأصوليين حتى وإن بدت تعبيرات بعضهم في بعض الأحيان دالة على خلاف ذلك، فمن يتأمل الخطاب الواصف لبعض الأصوليين القائلين بـ"لفظية" المفهوم يجد عبارا م الواصفة تجمع في ذات الحين بين مكونين: العقل واللفظ؛ فقد رأى أبو الحسين البصري بصدد الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء:23] والتي كانت موضوع هذا النقاش أن "المنع من ضر ما معقول من جهة اللفظ،لا من جهة القياس" [3]، واستعمال لفظ "معقول" عوضا مثلا عن "مفهوم من اللفظ" إقرار واضح بالطبيعة العقلية لهذا الاستدلال، وفيه كما أشرنا رفض لكو ا قياسية بالمعنى الشرعي للقياس. إن

---

(1) Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition, p.105- 106.

(2) Ibid, p. 119.

(3) البصري، أبو الحسين.المعتمد في أصول الفقه، قدم له وضبطه الشيخ خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية،254/2.

من قالوا بلفظية المفهوم إنما قالوا ذلك في مقابلة اللفظ للقياس[1]، وليس في مقابلة اللفظ للعقل لأن العقل لا ينفك عن هذا النوع من الخطاب إنتاجا، وفهما، وتأويلا.

4 - موجه الاستدلال

الفهم بهذا الاعتبار سيرورة استدلالية، ولأنها كذلك فهي بالضرورة تحتاج إلى أن تكون موجهة بمبدأ عام يحكمها، فما المبدأ الموجه الذي قال به الأصوليون؟ ليس هناك من موجه غير ما سماه الشاطبي، وهو يبني نظريته في المقاصد، بمقصد الإفهام.

يعتبر هذا المبدأ الصياغة الأكثر تطورا ونضجا، ضمن مسار طويل استهدف دلالة خطاب الوحي، وتميز في فترات منه بجدل وخلاف حادين، بين توجهات كلامية متباينة (حشوية، معتزلة، أشاعرة) حول طبيعة هذه الدلالة بين إمكانية إفصاحها الكلي واحتمال صمتها المطبق الجزئي. هذا الخلاف الذي تجسد عند هذه الفرق إشكالا عبرت عنه بالسؤال التالي: هل يمكن أن يوجد في خطاب الوحي ما لا يعني شيئا؟.

---

[1] إن الاختلاف حول بعض أنواع الممارسة الخطابية هل هي مفهوم أو قياس له بطبيعة الحال علاقة بالتأويل من حيث نتائجه على مستوى الحكم الشرعي؛ فقد أورد الإمام الزركشي أن " فائدة الخلاف في هذه المسألة أنه هل يعمل عمل النص؟ وأنه هل يجري في الحدود؟"(البحر المحيط 129/5). فبخصوص السؤال الأول فقد قُدم المفهوم " على القياس عند التعارض لأنه أقوى منه" (نفسه،130/5) إلا أن تكون "علته منصوصة فالظاهر تقدم القياس عليه لأنه بمنزلة النص" (نفسه،130/5)؛ أما بخصوص الثاني فقد رأى الحنفية أن الحدود تثبت بالدلالة (المفهوم) ولا تثبت بالقياس لأن حكمها في الدلالة (المفهوم) يستند إلى النظم والمعنى فيه مدرك باللغة مما يدفع عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد و القصاص بينما لا تثبت بالقياس الذي معناه مدرك بالرأي دون اللغة، لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود إلا أن تكون علة القياس منصوصة فهو حينئذ بمنزلة النص. (التفتزاني، سعد الدين. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1،1998، 301/1).

لقد واجه الأصوليون المتكلمون هذا الإشكال حين استوقفت بعضهم تعبيرات للوحي بدت لهم غير قابلة للفهم[1]. وقد افترقوا حين التعاطي معه إلى فريقين متعارضين رأى الأول أنه "يجوز عندنا أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه"[2] ورأى الثاني "أنه لا يجوز"[3]. وعلى الرغم من كون هذا الإشكال قد ساهم بشكل كبير في إغناء المسار الأصولي الطويل المتعلق بدلالة خطاب الوحي فقد طغى عليه الجدل الكلامي، وبقي في كثير من تجلياته حبيس التحيزات الانتمائية للفرق الكلامية التي تعاورته، ورهينة مبادئها الاعتقادية التي تميزها عن غيرها[4].

---

(1) مثل أوائل السور فقد قالت الحشوية "أنه ورد في القرآن قوله تعالى (ألم - ألمص - كهيعص - طه - حم) وأمثالها، فإنا لا نفهم لها معنى". (السبكي، تاج الدين. الإ اج في شرح المنهاج، بيروت:دار الكتب العلمية، ط1، 1984/1404، 1/ 360).

ومثل قوله تعالى: طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴿٦٥﴾ [الصافات:65] فقد قالت "إن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين"(السبكي، تاج الدين. الإ اج في شرح المنهاج، 361/1).

(2) الأصفهاني، أبوعبد الله محمد. الكاشف عن المحصول، تح، عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت:دار الكتب العلمية، 473/2. وينسب هذا الرأي للحشوية، فقد "قال صاحب "المعتمد" في شرحه "للعمد": الحشوية تجوز أن يتكلم الله - عز وجل - بكلامه، ولا يعني به شيئا" (الأصفهاني، محمود بن عباد. الكاشف عن المحصول، 478/2).

(3) المصدر نفسه، 473/2. ويعتبر المعتزلة أهم من دافع عنه.

(4) لا يمكن مثلا قطع صلة موقف المعتزلة القائل بأنه "لا يجوز على الله أن يتكلم الله بشيء، و لا يعني به شيئا" مما "تكرر في كلام القاضي عبد الجبار في "العمد" وفي كلام أبي الحسين البصري في شرحه 'للعمد" (الكاشف عن المحصول، 473/2) عن مبدئهم الكلامي العام في التحسين والتقبيح؛ يقول صاحب الكشف عن المحصول بعد نقاشه لهذا الإشكال" واعلم أنه قد تلخص مما ذكر في هذه المسألة: أن أصل هذه المسألة قاعدة الحسن والقبح العقليين "(الكاشف عن المحصول، 481/2).

إن هذا الجدل الذي نجد بعض تفاصيله في ما بقي من تراث المعتزلة الأصولي، كان بمثابة المختبر الذي ستتفاعل فيه كثير من الرؤى الأصولية حول فهم الخطاب وتأويله والتي ستتطور فيما بعد لتغدو كليات ومبادئ وقواعد تحكم التواصل مع خطاب الوحي، بل وتوجه التواصل البشري، بما البشر هم من وجه إليهم هذا الخطاب وطولبوا بقراءته وفهمه. هكذا نجد أنفسنا مع الغزالي، وبعيدا عن الخلافات الكلامية السابقة، أمام صياغة بالغة الجرأة والنضج للمسلمة التي ينبغي أن توجه فهم الوحي والتي صاغها على الشكل التالي:"كل خطاب متضمن للأمر بالفهم"[1].

إن القول باستصحاب الخطاب للأمر بالفهم قول على قدر كبير من الأهمية، ليس لأنه حسم النقاش الذي كان دائرا قبله بين أصوليي الفرق الكلامية حول دلالة خطاب الوحي والذي كاد يختصر عندهم في بعض الأحيان في "ما يجوز على الله وما لا يجوز في الخطاب"، ولكن لكونه كان في العمق تجاوزا جذريا لهذا النقاش حين أدرك الطبيعة الجوهرية للخطاب المتمثلة في أنه لا خطاب من دون فهم. ليس ذلك ما توحي به المسلمة الخطابية للغزالي فحسب، بل إن من مقتضيا ا المعلنة أن فهم دلالة الخطاب يصبح بمجرد حدوث الخطاب أمرا ينبغي الخضوع له. أصبحت المسألة مع الغزالي إذن أبعد من أن يكون فيها الخطاب محلا للتساؤل حول ما إذا كان قابلا لأن يكون فارغا من المعنى أو أن ذلك من قبيل المحال على من أصدره. إن المسألة تصاغ مع الغزالي بطريقة مختلفة جذريا.

إن اختلافها الجذري هذا هو ما يجعلها تغدو على درجة عالية من الإثارة المعرفية لاسيما حين نستحضر بإزائها المسلمة المعاصرة للمبدأ العام

---

[1] الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول، دار الفكر،83/1.

الذي تقوم عليه نظرية المناسبة التداولية، أقصد مبدأ المناسبة، والقائلة بأن "كل فعل للتواصل هو متضمن لضمان مناسبته المثلى"[1].

بمعنى أن الخطاب بمجرد حدوثه وإثارة انتباه المخاطَب هو مناسب، بما هي المناسبة إثارة لمعارف أي لدلالات ومقاصد إخبارية، إذ "لا أحد يمكنه أن يتواصل إشاريا إذا لم يكن يريد أن يتم التعرف على مقاصده الإخبارية"[2]. وذلك ما كان واضحا في ذهن الغزالي وهو يصوغ مسلمته القائلة بـ"استصحاب الخطاب للأمر بالفهم". يتبين ذلك جليا من خلال تأكيده أن: "الله لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق"[3].

إن مبدأ المناسبة هذا ذا الخلفية المعرفية ليس مبدأ معياريا بالمعنى الذي يفرض على المتكلم التلفظ بملفوظات مناسبة ومناسبة فقط، ولكنه مبدأ تأويلي يستعمله المخاطَب بشكل لا واع خلال سيرورة التأويل. فليس المخاطب بهذا الاعتبار هو من يساءَل عن مناسبة ملفوظه أو عدم مناسبته ولكنه المخاطَب من عليه أن يبحث عن هذه المناسبة المفترضة والمضمونة في كل ملفوظ أثار انتباهه فتلقاه.

هل يمكن فهم ما قام به الغزالي من خلال مسلمته: "كل خطاب متضمن للأمر بالفهم" وفق ما انتهينا إليه في الفقرة السابقة؟ أي باعتباره عكسا للمسألة بتحويل الأمر من المخاطب إلى المخاطَب، أي من التساؤل عن: "هل يجوز على الله أن يخاطب بما لا يفهم أو لا يجوز ؟" إلى سؤال المخاطَب عن دلالة ومحتوى ما خوطب به، لأن الخطاب، وقد صدر، فهو يحمل في ذاته

---

[1] Jacques Moeschler,*Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle*, Armand Colin /Mason,1996,p.30.

[2] Dan Sperber et Deidere Wilson, *La pertinence,communication et cognition*, p.105.

[3] الغزالي، المستصفى، 106/1.

ليس فقط ضمان مناسبته -كما ذهبت إلى ذلك نظرية المناسبة التداولية- بل أمر فهمه كما تعلن مسلمة الغزالي. إذا كان الأمر كذلك، فإن هذا الأمر بالفهم لا يمكن أن يتصور إلا في إطار خلفية تدرك أنه لكي يحصل فهم الخطاب المأمور به ينبغي أولا أن يكون هناك قصد إلى إنتاج هذا الخطاب، وثانيا أن يكون هذا الخطاب حاملا لقصد الإفهام، وثالثا أن يكون حاملا لمحتوى قابل للفهم هو القصد الثالث المتجلي لغة.

لعل هذه القصود الثلاثة التي استضمرتها مسلمة الغزالي هي أكثر تجليا في قاعدة الشاطبي المشهورة إنه "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود"[1]. بل إن هذه القاعدة الخطابية تحمل في طياتها أمرا إضافيا لا نجده صريحا في مسلمة الغزالي هو مبدأ عقلانية الفعل التخاطبي الذي يقوم على "استبعاد الخطاب بما لا يفهم" [2] لكون "إرادة الإفهام هو المعقول من المخاطبة"[3]، كما نبه على ذلك الأصولي المعتزلي أبو الحسين البصري أحد محاوري الشاطبي الضمنيين[4]. وليست القاعدة التخاطبية الشاطبية "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود" سوى الترجمة العبارية الأكثر تركيزا لمبدأ أو مقصد الإفهام والجوهر المؤسس له.

---

[1] الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، 256/3.

[2] المصدر نفسه، 73/3.

[3] الأصفهاني، محمود بن عباد. الكاشف عن المحصول، 488/2.

[4] من الأهمية بمكان الإشارة إلى التشابه بين عبارة الشاطبي "مقصد الإفهام" وعبارة أبي الحسين البصري "إرادة الإفهام". بل هما واحد في عمقهما الخطابي المتجاوز للأبعاد الكلامية. ولا أخالني مجانبا للصواب إن قلت: إن أبا الحسين البصري وشيخه القاضي عبد الجبار كانا أيضا من محاوري الغزالي.

يتميز مبدأ أو مقصد الإفهام إذن بطابعه العقلاني[1] الذي وفقه لا خطاب إلا وله مقصد يبلغه تكون له فائدة من أجلها كان الخطاب أصلا، ومن أجلها كان القصد إلى إنجازه. الأمر الذي يحتم على كل متفهم يتغيا الفهم أن يسعى للقبض على هذا المقصد مستشفرا أو مستدلا. إن هذا المبدأ يحل إشكال العبارات اللغوية التي تبدو في ظاهرها أ ا لا تفيد شيئا أو أ ا لو بقيت على حالها كانت محالا. وإن إعماله لا يجعل العبارات التي تبدو مجملة أو غامضة قابلة للفهم بإدخال ما يدفع إجمالها والتباسها فقط، لكنه إضافة لذلك يوجه العملية الاستدلالية لكي لا تنفلت فتسير نحو ما لم يقصده صاحب الخطاب من خطابه.

إن هذا المبدأ العام الذي نجد صياغته الأكثر تطورا ونضجا مع الشاطبي، بما هو النضج والتطور تجاوز للإشكالات الكلامية المخالفة لطبيعة الخطاب ووعي بالجوهر العقلاني للعملية التخاطبية،لم يكن غائبا بشكل تام عن الأصوليين، الذين سبقوا الشاطبي، بل إن هذا النضج والتطور اللذين تجسدا انسجاما ووضوح رؤية عند الشاطبي لم يكونا ليتحققا ذا الشكل لولا النقاشات النظرية السابقة والتي تمخضت عن نتائج بالغة الأهمية التقطتها

---

(1) يرتبط هذا المبدأ بإحدى الكليات التي دلل عليها الشاطبي وأقام عليها مشروعه المقاصدي المتمثلة في كون الشريعة جارية "على مقتضى العقول". ومن أهم مقتضيات هذه الكلية أن يخاطب الله عباده بما يفهمون، لأن "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونه واضحا لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولوكان فيه بحسب هذا القصد شتباه وإجمال؛ لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح؛ تفضلا، أو انحتاما، أو عدم رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود". (الموافقات في أصول الشريعة، 256/3).

عقلية الشاطبي واستثمر ا بشكل منتج وفعال لبناء نسق كامل للفهم مسلمات وآليات وحدودا.

غير أن الشاطبي، ربما بسبب هذه العقلية المولعة بالكليات الكبرى والمقاصد الشاملة،لم يهتم كثيرا بكثير من التفصيلات الإجرائية المرتبطة ـذا المبدأ العام على الرغم من أهميتها في توضيح جزئياته والتي اهتم ا غيره من الأصوليين. من تلك التفصيلات الإجرائية تلك القواعد التي مست بالأساس ما دعاه الأصوليون بالمفهوم الوجه الأكثر ارتباطا بالاستدلال، كقاعدتي الصحة والصدق الخاصتين بالاقتضاء، وقاعدة التنبيه المتعلقة بمفهوم الموافقة وقاعدة المخالفة المتصلة بمفهوم المخالفة.

ولأهمية هاته القواعد في استكمال توضيح الصورة الكلية لمبدأ الإفهام باعتباره مبدأ موجها ومتحكما في العملية الاستدلالية اللغوية لا سيما في جانبه العملي، نرى أنه من المفيد أن نتوقف عندها.

4 -1 – قاعدة الصحة:

تقوم هذه القاعدة على ضرورة تجاوز المنطوق حين يكون إجراؤه وفق دلالته اللسانية مما يمنعه العقل أو الشرع. والصحة انطلاقا من هذا تتجسد وفق صورتين إما صحة عقلية أو صحة شرعية.

أ -الصحة العقلية:

وقد مثل لها الأصوليون بقوله تعالى: وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ [**يوسف**:81]، فقد رأوا أن المنطوق في هذه الآية غير مراد "لأن العقل يحيل سؤال

الجدران"[1]. وحتى يستقيم الفهم ولا تنخرم قاعدة الصحة العقلية فلا بد أن يكون "المراد سؤال أهل القرية"[2] حتى وإن لم يتحقق ذلك من حيث العبارة اللسانية.إنه المقتضى الذي يفهم من العبارة وفق مراعاة قاعدة الصحة العقلية[3].

ب -الصحة الشرعية:

لعل أكثر الأمثلة ورودا عند الأصوليين لهذه الصورة من الصحة المثال التالي: قول القائل:"اعتق عبدك عني بألف؟". إن هذا المخاطب وهو يتوجه بخطابه نحو مخاطَبه طالبا منه أن يعتق العبد الذي يمتلكه عنه لا يصح إذا اكتفينا بمنطوق العبارة اللسانية، لأن العتق لا يصح شرعا إلا بعد الملكية، فكيف يعتق المخاطَب العبد الذي يمتلكه عمن لا يملكه؟.

لكي يصح هذا الخطاب يقتضي الأمر أن يمتلك المعتق أولا من يعتق، ثم بعد ذلك يعتقه "إذ العتق لا يحصل إلا في ملك"[4]. وشبيه به لو أن مخاطبا طلب ممن يخاطبه أن يتصدق الأخير بسيارته لجمعية خيرية يعود أجرها للمخاطب قائلا: "تصدق بسيارتك عني لجمعية خيرية بعشرة آلاف". إن هذه العبارة لا تصح شرعا إلا بعد أن يشتري المخاطب السيارة من المخاطَب ثم يتولى الأخير أمر تسليمها للجمعية الخيرية نيابة عن المخاطب، لأن الصدقة لا تصح شرعا إلا ممن يملك أو على منوال الأصوليين "إذ الصدقة لا تحصل إلا في ملك". إذن لكي لا تنخرم قاعدة الصحة هاته، ويحصل مقصد المخاطب

---

[1] بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، /122/5.

[2] المصدر نفسه،122/5.

[3] المصدر نفسه،122/5.

[4] المصدر نفسه،/122/5

الذي يرعاه مبدأ مقصد الإفهام ينبغي على المتلقي أن يجري العبارة اللسانية ليس وفق منطوقها، ولكن وفق مقتضاها ومفهومها الذي مؤداه: بِعني سيارتك وتصدق ا نيابة عني للجمعية الخيرية.

4 -2 - قاعدة الصدق

تجرى هذه القاعدة حين لا يحدث تطابق بين الدلالة اللسانية للعبارة وبين مقتضيات الواقع فيكون إجراؤها على ما هي عليه ظاهريا تكذيبا للمتكلم الذي لا يشك في صدقه. وحتى لا يحصل ذلك، فنخطئ مراد المتكلم، تقتضي هذه القاعدة ضرورة تجاوز دلالة المنطوق إلى دلالة أخرى تلائم صدق المتكلم وتحقق من ثم مراده من خطابه. وقد مثل الأصوليون لذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: (رفع عن أمتي الخطأ والنسيان) [1]. لقد دل اللفظ الشريف في هذا الحديث على منطوق صريح وهو رفع الخطأ والنسيان[2] غير أن هذا المنطوق لا يمكن أن يكون مقصود المتكلم من خطابه لأن "العقل دل على أن الخطأ والنسيان... ما ارتفع عن الأمة"[3]، بل كان دائما موجودا. يقتضي الأمر إذن تصحيحا لمراد المتكلم حتى لا يقع تكذيبه، وهو المصدق عند المخاطب، إضمار ما ينبغي إضماره مثل "التأثيم والعقاب، أو هما جميعا؛"[4] فيكون المرتفع الذي قصده المتكلم ليس الخطأ والنسيان ولكن عقا ما أو إثمهما أو المؤاخذة عنهما. وبذلك يستقيم الكلام، وتتم

(1) ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، السنن، اعتنى به أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان،الرياض، مكتبة المعارف، ط،2،2008،كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي حديث 2045، ص353، وقد ورد بلفظ "وضع" بدل "رفع".

(2) البناني، عبد الرحمن.حاشية العلامة البناني،381/1.

(3) الأصفهاني، الكاشف عن المحصول، 63/2.

(4) المصدر نفسه، 63/2.

مجاوزة المنافرة البادية من سطح الكلام بين منطوق الكلام العباري ومقتضيات الواقع.

4 - 3 - قاعدة التنبيه

لا مفهوم من دون منطوق، ولا مسكوت يمكن استنطاقه من دون عبارة يستند عليها وسياق يسمح بالاستنطاق ويؤطره. من ثم اعتبرت العبارة اللسانية المنطوقة والتي اعتمادا عليها يحصل المفهوم عند الأصوليين بمثابة الإشارة اللغوية أو التنبيه العباري المرشد إلى المفهوم المراد. المفهوم باختصار تنبيه بالمنطوق عليه لمناسبة بينهما(1). وقد جعل أغلب الأصوليين التنبيه إما تنبيه أولوية أو تنبيه مساواة فرعوا الأول إلى نوعين: تنبيه بالأعلى على الأدنى، و تنبيه بالأدنى على الأعلى؛ وبقي الثاني عندهم فردا.

أ- **تنبيه الأولوية:**

تشتغل هذه القاعدة حينما يكون المسكوت عنه أولى في الفهم من المنطوق بسبب كون المفهوم أحد لوازم المنطوق الحاصلة بحصوله بقوة السياق. ويتجسد هذا التنبيه على صورتين:

- تنبيه بالأعلى على الأدنى: ويمثل له الأصوليين بقوله تعالى: وَمِنَ أَهْلِ اِ۬لْكِتَٰبِ مَنِ اِن تَامَنْهُ بِقِنطَارٖ يُؤَدِّهِۦٓ إِلَيْكَۖ [آل عمران:75]، ذلك أن من ثبتت أمانته في القنطار إذا اؤتمن عليه وهو أعلى، فمن باب أولى أن تكون كذلك في الدينار بسبب كونه أدنى.

- تنبيه بالأدنى على الأعلى: عادة ما يمثل له الأصوليون بقوله تعالى: فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ [الإسراء:23]. إذا كان مجرد التأفيف مما ى عنه الله

---

(1) تقرير الشربيني ضمن: حاشية العلامة البناني، ط1، 1418/1998، 375/1/.

سبحانه وتعالى فإن ضر ما سيكون من دون شك منهيا عنه. ذلك أن التأفيف أدنى من حيث الأذى من الضرب. فتم التنبيه بما هو أدنى (التأفيف) على ما هو أعلى (الضرب).

ب - تنبيه المساواة:

يتم اللجوء إلى هذه القاعدة حينما يؤيد السياق تساوي ما تم التعبير عنه لسانيا بما لم يعبر عنه. ويمثل له الأصوليون بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء:10]. على الرغم من أن الآية لا تشير إلا إلى تحريم ما نصت عليه لسانيا: أكل أموال اليتامى، فإن تحريم إحراق هذه الأموال وإتلافها مما يفهم تنبيها مما تم التعبير عنه، ذلك أن الحرق والإتلاف مساو للأكل في تبديد هذه الأموال. وبما أ نهما متساويان فإن ما يجري على المعبر عنه لسانيا (المنطوق) يجري على المسكوت عنه (المفهوم).

4 -4 - قاعدة المخالفة

تشتغل هذه القاعدة حينما لا يمنع السياق من أن تؤدي العبارة اللسانية المنطوقة إضافة لما تدل عليه دلالةً مصاحبةً مخالفة لدلالتها العبارية. فيكون للعبارة من ثم وظيفة مزدوجة؛ أداؤها أولا لدلالتها المنسجمة مع صياغتها العبارية إما إثباتا أو نفيا، والتنبيه ثانيا على دلالة مخالفة للأولى إما إثباتا أو نفيا. كأن تؤدي العبارة في قول رسول الله ﷺ: (مطل الغني ظلم)[1] إلى فهم أن مطل غير الغني ليس كذلك، أو أن تؤدي العبارة اللسانية في قوله صلوات الله عليه: في سائمة الغنم زكاة[2] أن المعلوفة لا زكاة فيها.

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تح: مصطفى ديب البغا، بيروت: داراين كثير، اليمامة، ط5، 1993م، كتاب الحوالات، باب في الحوالة، ج2، ص799.

[2] صحيح البخاري، مرجع سابق، كتاب الزكاة، باب زكاة الغنم، ج2، ص528.

واشتغال السياق هنا إما منعا للدلالة المخالفة أو سماحا ا، مما لا يمكن ضبطه في قوانين صارمة محددة، لأنه ليس شيئا جاهزا مستقرا وثابتا. ولذلك فإن كل المحاولات التي سعت إلى ضبط هذه القيود تحديدا للسياقات الممكن فيها إجراء قاعدة المخالفة والسياقات التي تمنع إجراءها لم تسلم من النقد، ولم ترق إلى أن تكون قواعد محددة مقبولة لدى الجميع. وما كان لها أن تكون كذلك بسبب طبيعة التخاطب اللغوي المتحرك والمتغير بتغير حالات المتخاطبين ومقاما م المتنوعة والمتغايرة.

فعلى الرغم من أن الأصوليين القائلين بمفهوم المخالفة قد سعوا جاهدين إلى بناء ما اعتبروه شروطا يتحقق بتحققها مفهوم المخالفة وينتفي بانتفائها (إما بانتفائها جملة أو بانتفاء شرط واحد منها فقط) فقد بقيت هذه الشروط مفتوحة قابلة للإضافة والاستزادة مادامت هذه الشروط ليست في حقيقتها سوى السياقات الممكنة التي يرد فيها المنطوق المخصص، والتي لا تسمح بالمرور إلى دلالة المخالفة، فيكون عدم توفرها سياقا يفسح ا ال لمفهوم المخالفة. ولا شك أن السياقات متكاثرة متعددة لا يمكن حصرها، من ثم فإن أية محاولة لتأطيرها ستكون قاصرة عن الإحاطة. وقد تجلت صعوبة الإحاطة هاته في هذا الاختلاف الذي نجده عند الأصوليين حول شرائط مفهوم المخالفة إذ تجسدت هذه الشروط في أربعة عند البعض[1] وفي خمسة

(1) يقول صدر الشريعة، عبيد الله:" اعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه أن التخصيص إنما يدل على نفي الحكم عما عداه

- إذا لم يخرج مخرج العادة،
- ولم يكن لسؤال
- أو حادثة،
- أو علم المتكلم بأن السامع يجهل هذا الحكم المخصوص.

فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الأربعة". التوضيح شرح التنقيح، ضمن التلويح إلى كشف حقائق التلويح، (315/1 -316).

عند البعض الآخر[1] وأصبحت عند غير هؤلاء ثمانية[2] وثمانية هؤلاء غير ثمانية أولئك[3]، وترك البعض اللائحة مفتوحة حينما أ اها بعد أن أورد مجموعة من الشروط بقوله "أو غيره"، أي غير ذلك من الشروط التي يقتضيها التخصيص[4]. حدث منهم ذلك على الرغم من تصريحهم بكون هذه الشروط ضرورية في كليتها لوجود مفهوم المخالفة وأن بانتفاء واحد منها تنتفي حقيقته[5].

ومع ذلك، وإن لم تستطع هذه الشروط أن تكتسب شرعية القواعد المضبوطة والمحددة المتفق عليها، فإن ذلك لم يمنعها من أن تحقق لنفسها مواصفات الإطار العام الذي يسيج العملية التأويلية المؤدية لتحقق مفهوم المخالفة عبر تنقيح السياقات وتمحيصها من أجل الوصول إلى السياق الذي يمنع كل الأغراض والمقاصد الأخرى للكلام إلا المقصد الذي يستدعي قاعدة المخالفة ويسمح بإجرائها.

---

(2) انظر: التلمساني، مفتاح الوصول، ص. 556.

([2]) انظر هذه الشروط الثمانية بالبحر المحيط، 141/5.

([3]) قارن مثلا بين الشروط الثمانية التي أوردها الزركشي صاحب البحر المحيط،141/5، وبين ما أورده الشوكاني صاحب إرشاد الفحول،ص:304- 305-306 (الشوكاني، محمد.إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح، محمد البدري، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط،4، 1414 – 1993.

([4]) وذكر منها المحلي "موافقة الواقع كما في قوله تعالى: لاَّ يَتَّخِذِ ٱلْمُومِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُومِنِينَ [آل عمران:28] نزلت كما قال الواحدي وغيره في قوم من المؤمنين والوا اليهود أي دون المؤمنين" (شرح الجلال المحلي ضمن حاشية البناني،392/1.) وأشار آخرون لغير ذلك كالمدح والذم والتأكيد... (التلويح إلى كشف حقائق التنقيح،316/1).

([5]) البناني، حاشية العلامة البناني، 391/1.

ويتأسس هذا الإطار العام على مقومات أساسية ثلاثة:

1 - **إن مفهوم المخالفة إنما ينتج عن تخصيص المنطوق؛**

2 - **إنه لابد للتخصيص من فائدة؛**

3 - **انتفاء الفوائد كلها عن المفهوم غير فائدة القصد إلى الحكم المخالف.**

لقد رأى الأصوليون القائلون بمفهوم المخالفة أن لا قيام لهذا المفهوم إلا بتخصيص يمس المنطوق[1]، ويسمح بفتح مسالك الفهم على إمكانية العبور إلى دلالات أخرى من بينها دلالة المخالفة. لأن التخصيص بما هو قيد يعتور المنطوق لا يمكن أن يخلو من فائدة (أو غرض أو قصد) إذ "لا بد للتخصيص بالذكر من موجب" [2] "وإلا خرج الكلام عن مقتضى مبدأ العقلانية" لأنه لا يظن بعاقل التخصيص بالذكر من غير غرض"[3].

وإذا كان استلزام التخصيص للفائدة (أو الغرض أو القصد) من مقتضيات مبدأ العقلانية العام الذي يندرج ضمنه مبدأ الإفهام الذي يحكم الاستدلال ويوجهه، فإن الاستدلالات الممكنة في حالات التخصيص ليست واحدة بحيث يمكن المرور مباشرة إلى إجراء قاعدة المخالفة، بل ذلك يتطلب

---

(1) **اختلف الأصوليون حول المخصصات وعددها فبينما جعلها البعض أربعة (الصفة، والشرط، والغاية، والعدد) أوصلها آخرون إلى عشر (الصفة، والشرط، والغاية، والعدد، والعلة، واللقب، والحصر، والحال، والزمان، والمكان) وتجاوز غيرهم هذا العدد (انظر: البحر المحيط،** 148/5 **وما بعدها).**

(2) **البحر المحيط،** 157/5.

(3) **المصدر نفسه،** 150/5.

النظر في الفوائد الممكنة للتخصيص فإذا انتفت كلها أو أصبحت مرجوحة أجرينا القاعدة وخلصنا من ثم للحكم المخالف والدلالة المناقضة.

إن استفادة كون المسكوت المخالف للمنطوق مرادا (مما يستتبع تأسيس حكم مقابل لحكم المنطوق) لا يتوقف فقط على كون التخصيص لابد له من فائدة، بل أن لا تكون له فائدة على الإطلاق عدا الحكم المخالف للمنطوق[1]، بمعنى أن يتمحض التخصيص لإفادة الحكم المخالف للمنطوق دون غيره من الفوائد الممكنة. إن منشأ القول بمفهوم المخالفة إذن وشرطه المؤسس"أن لا يظهر للتخصيص بالذكر فائدة غير نفي الحكم"[2]. لقد كان هذا المقوم الأخير من المقومات الثلاثة التي رسمت الإطار العام لحدود مجال مفهوم المخالفة والتي أشرنا إليها أعلاه بمثابة القانون الأساس والجوهري لإجراء قاعدة المخالفة.

لا يتخذ قرار إجراء قاعدة المخالفة إذن إلا بعد عمليات الـ"التأمل والتفحص"[3] و"النظر العقلي"[4]، يقرأ فيها المخصص بإمعان من أجل الوقوف على موجبات تخصيصه للتحقق من انتفائها جميعا عدا موجب الحكم بخلاف المنطوق فـيصار إليه. غير أن "موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة"[5]، وعلى الرغم من محاولة القائلين بمفهوم المخالفة استيفائها في الشروط التي اشترطوها فهي لا تنحصر، لأ ا في اية المطاف سواء سميت

---

(1) حاشية البناني، 392/1.

(2) البحر المحيط، 157/5.

(3) تقرير الشربيني ضمن: حاشية العلامة البناني، 392/1.

(4) الآمدي، علي بن محمد. الأحكام في أصول الأحكام، ،97/2.

(5) التوضيح شرح التنقيح، ضمن التلويح إلى كشف حقائق التنقيح،317/1.

فوائد أو مقاصد أو أغراض إنما هي سياقات يرجحها القارئ، من أجل الوصول إلى إدراك مقصد المتكلم من خطابه.

ويظهر الوجه السياقي لموجبات القول بمفهوم المخالفة واضحا في تعبيرات الأصوليين ومفردا م، ونتوقف من أجل التمثيل عند ثلاثة شروط فقط وإلا فإن هذه الشروط أو الموجبات تكاد تكون في كليتها بحثا عن السياقات التي ورد فيها المنطوق أو حفت به:

- "أن لا يكون المنطوق خرج جوابا عن سؤال متعلق بحكم خاص ولا حادثة خاصة بالمذكور"[1]، ومن أمثلة هذا الشرط قوله تعالى: يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ **[آل عمران/130] فلا مفهوم مخالف للأضعاف في هذه الآية إذ لا يمكن أن يفهم منها مثلا أن أكل ما لم يكن أضعافا ممكن، ذلك أن الآية خرجت مخرج النهي لما كان عليه المشركون، إذ "كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول له: إما أن تعطي وإما أن تربي، فيضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة، ف لت الآية على ذلك"[2].**

- "أن لا يظهر من السياق قصد التعميم فإن ظهر فلا مفهوم له؛" [3] **وذلك كما في قوله تعالى:** وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ ﴿٢٨٣﴾ **[البقرة/284]، فإن الله إنما قصد من قوله " كل شيء" التعميم في الأشياء الممكنة لا قصر الحكم عليها بحيث يمكن الخلوص من باب مفهوم المخالفة إلى أن الله جلت**

---

(1) **الشوكاني، إرشاد الفحول، ص:**305.

(2) **الزركشي. البحر المحيط،** 148/5.

(3) **المصدر نفسه، ص:** 306.

قدرته لا قدرة له عما لم يكن شيئا، " لأنا نعلم أن الله قادر على المعدوم الممكن، وليس بشيء" [1].

- أن لا يكون قد خرج مخرج الأغلب"[2] كما في قوله تعالى: وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم [النساء:23]. فتنصيصه سبحانه وتعالى -في سياق تحريم النكاح - على: "في حجوركم" إنما خرج مخرج العادة الغالبة إذ جرت العادة بكون الربائب في حجور أزواج أمها ن، فلا يفهم والحالة هذه أنه يحل نكاح الربائب اللاتي لم يتحقق فيهن هذا الوصف نفيا للحكم عما عداه. لأن إجراء قاعدة المخالفة هنا يمنعه خروج الكلام مخرج الأغلب.

ولا شك أن التوقف عند مفردات هذه الشرائط الثلاثة يؤكد ما قلناه من كو ا سياقات للتأويل، فمفردات (حادثة، وسؤال، والسياق، والمخرج الأغلب) إنما هي مؤشرات تحيل بجلاء على مقامات القول وسياقاته. إن الطابع السياقي لموجبات إجراء قاعدة المخالفة إن كان يبين طبيعتها الخطابية التي تتأبى على القواعد الصارمة، والشروط الحاسمة، فهو يبرز بوضوح أيضا الجانب الاستدلالي في إجرائها قاعدة ؛إذ هي خاضعة ككل عملية فهم لما يخضع له الكلام بعامة من قراءة في العبارة اللسانية وما يحيط ا من سياقات للقبض على مقصود المتكلم من خطابه.

ونقاش الأصوليين لشرائط مفهوم المخالفة واختلافهم في تحديدها وإصرارهم على بيان حدود هذه الشرائط إنما يكشف عن فهمهم العميق للخطاب اللغوي في مسالكه المتنوعة وتصرفاته المختلفة أكثر مما يشكك في

---

(1) المصدر نفسه، 146/5.

(2) المصدر نفسه، ص: 306.

القاعدة ذا ا؛ لذلك فقد اعتبرها جمهور الأصوليين مسلكا من مسالك تأويل الكلام وطريقا من طرق الاستدلال والاستنباط لمقصد المخاطب ونياته.

خاتمة

وبعد، فإن مقاربة الاستدلال اللغوي عند الأصوليين، وفق الرؤية التداولية المعاصرة يعطينا من دون شك الإحساس بأننا أمام نظرية معاصرة لتحليل الخطاب تمتلك كل شروط القدرتين الوصفية والتفسيرية التي تحتاجهما أية نظرية تستهدف تأويل الخطاب وفهمه. كما أن هذه المقاربة وبما أفصحت عنه من وعي عميق لدى الأصوليين بدور الاستدلال وبطبيعته ومن ثم بسيرورة الفهم والتأويل، وما أبانت عنه من عمق التقاطعات بين الإنجازين الأصولي والتداولي، وأيضا لما كشفت عنه من تمايزات بين الإنجازين هي من طبيعة السياق المرتبط بتحقق كل منهما، كل ذلك يدعونا بقوة ليس إلى إعادة النظر في تقييم موروثنا اللغوي فقط، ولكن إلى بذل مزيد من الجهد من أجل أجرأة هذا الموروث وتأطيره نظريا في أفق التأسيس لنظرية منسجمة لفهم الخطاب وتأويله تمتلك مواصفات الحداثة باعتبارها فعلا إبداعيا يتجاوز الأبعاد الزمنية والتراكمات الكمية من أجل معانقة الجوهري والمناسب والنافع محددات أساسية لحداثة أصيلة متجددة متجذرة وعميقة.

طبيعة الاستدلال النحوي

عبد الرحيم بودلال

مقدمة

الحديث عن طبيعة الاستدلال النحوي من المواضيع الأكثر تداولا، لما عرفه الموضوع من كتابات قديمة وحديثة، كلها تتناول سلامة هذا الاستدلال، وتأثره بغيره من أنواع الاستدلال الموجودة إبان نشأة هذا العلم، لكن الجديد في هذا الموضوع هو أن النحو باعتباره علما واصفا للغة العربية أغفل في نظر المهتمين اليوم بالدراسات اللسانية شروط قيام العلم، مما يجعل الموضوع يحتاج إلى حديث يبرز طبيعة هذا الاستدلال، وما أفرزه من أدلة تسمح بالحديث عن قيام علم للعربية يسمى علم النحو.

الدراسات المنتقدة للاستدلال النحوي مؤسسة على مقدمات، لم تنتبه لمقدمات الاستدلال النحوي القديم، ولذلك نعتته بعدم إنتاج علم مبني على النظام والنسق، مما يجعله يستجيب لشروط العلم الحديث.

فما هي وظيفة علم النحو لمعرفة طبيعة الاستدلال النحوي، لما لوظيفة العلم من علاقة بطرق واختيار الأسلوب المناسب للتحليل.

بداية التأليف النحوي والقياس

من المسلمات التاريخية أن النحو نشأ استجابة لمرحلة تاريخية جديدة عرفها المجتمع الجديد الذي استقبل الرسالة الجديدة باللغة العربية، فتلازم الوضع اللغوي والوضع الحضاري حيث انتقلت العربية من كونها لغة قوم عرفوا بأعلى درجات البيان يمكن لقوم أن يصلوا إليها، إلى لغة تعد من مقومات البناء الحضاري، فلا بد للوضع اللغوي أن يحسم ويظل محافظا على السلامة التامة لأنه شرط من شروط قيام المجتمع الجديد، من المسلمات اللازمة لهذا الوضع أن أصحاب اللغة التي نزل بها الوحي يدركون لغتهم

غاية الإدراك ويفهمون ما يعبرون عنه غاية الفهم وينسجون على منوال ما يقولون أوضاعا لغوية في غاية السلامة والبيان، فهؤلاء قوم خصوا بوظيفة لغوية تناسب ما سيتلقونه من تشريع. فهم أصحاب مسؤولية لغوية لا يقوم أحد مقامهم، فكان على النحوي أن يكون واصفا لحكمة هؤلاء القوم اللغوية، حتى تصبح هذه الحكمة مرجعا في التعاطي لهذه اللغة.

فكان وضع النحو على النمط الذي وضع عليه، ومن تمام الوضع النحوي التصريح بالمقدمات التي تؤسس لهذا الوضع.

كانت بداية التأليف النحوي خالصة، وكان ا تمع على وعي تام بطبيعة هذا التأليف، فاستقبله وتبناه ورعاه، ولم يستطع أحد من أوائل القوم رد ما توصل إليه هذا التأليف.

لكن تطور ا تمع الجديد حول الانفتاح واستقبال شعوب جدد من الناحية اللغوية أساسا استوجب أن ينخرط هؤلاء القوم الجدد في هذا الوضع اللغوي، وفق الأوضاع اللغوية السائدة، وليس وفق أوضاعهم اللغوية، يفسر هذا الأمر، أن كل من قبل بالدين الجديد من الشعوب غير العربية رحب بالوضع اللغوي العربي، بل انخرط فيه ودافع عنه وأضاف إليه.

وهكذا اعتبر الناس كتاب سيبويه كتاب العربية الوحيد من حيث القياس، لما يمثله من تمثيل عقلي للغة العربية، وكان التعامل معه تعاملا خاصا إما بحفظه، وقراءته، وإما بشرحه واستنباط الأحكام منه، إلى درجة أعمله بعضه في عملية الإفتاء الفراء، مثلا، ولم يكن التعامل مع الكتاب بالشكل المذكور، إلا لأنه حدد القوانين العقلية الموجودة في كلام العرب.

في هذه المرحلة لم يتناول النحويون أصول علم النحو بالجمع والتدوين والتحديد، وإن فهموا أصول العلم بما سطره سيبويه في الكتاب.

وعلى الرغم من أن سيبويه هو صاحب الكتاب، لكن المهتمين بأمر أصول النحو لم يتحدثوا عن علاقة سيبويه بهذه الأصول، وكل ما فعلوه فإنهم تحدثوا عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي والخليل، فقالوا عن عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي: أول من بعج النحو ومد القياس[1]، وأضافوا وهذه مسألة مهمة، وكان معه أبو عمرو بن العلاء وبقي بعده بقاء طويلا وكان ابن أبي إسحاق أشد تجريدا للقياس، وكان أبو عمرو أوسع علما بكلام العرب ولغاتها وغريبها[2]. وأبو عمرو بن العلاء من الرواة الذين اهتموا بنقل الشعر، وهو كذلك من القراء السبعة، وقالوا عن الخليل أنه بلغ الغاية في تصحيح القياس، واستخرج مسائل النحو وتعليله، والخليل إلى جانب عنايته بالقياس كان من رواة الشعر الذي قيل عنه أنه دون ما سمعه في عشرين رطلا، وقد ذكرت القياس عند هذين العلمين لما يحكى عنهما من باع في تأصيل الظواهر النحوية من حيث القياس. ولأنهما يمثلان مرحلة تأسيس القياس في النحو، ولأن سيبويه روى عنهما كثيرا من القضايا.

ثم إن هذين العلمين يمثلان مرحلة مهمة من تاريخ النحو، وأن الخليل إلى جانب علمه الواسع بكلام العرب، كان أشد النحويين توسيعا لباب القياس، أما عبد الله بن أبي إسحاق فقد تخصص في القياس، ولم يكن له علم بكلام العرب استمع إلى محمد بن سلام الجمحي:" وسمعت أبي يسأل يونس عن ابن أبي إسحاق وعلمه قال: هو والنحو سواء أي هو الغاية قال:

---

(1) طبقات فحول الشعراء، ج. 1، ص. 14.

(2) نفسه.

فأين علمه من علم الناس اليوم؟ قال: لو كان في الناس اليوم من لا يعلم إلا علمه يومئذ، لضحك به، ولو كان فيهم من له ذهنه ونفاذه، ونظر نظرهم، كان أعلم الناس"[1]. ولا ننسى رأي شوقي ضيف في عبد الله بن أبي اسحاق حيث جعله واضع النحو. وهو الذي عرف عنه أنه حين سئل عن نطق كلمة السويق بالصاد أي الصويق فكان جوابه عليك بباب في النحو يطرد وينقاس[2].

لقد ظل النحويون في هذه المرحلة يبحثون في كلام العرب عن الاطراد في الظواهر، ومحاولة الجمع بينها، وتسطير الأحكام الجامعة لها، دون تصريح بمنهجية الأسلوب المتبع لأن البحث في اللغة العربية يبدأ أولا من جمع هذه اللغة، وقد اتخذوا لذلك أسلوب السماع والرواية، ثم يحتاج بعد ذلك إلى تنظيم المادة اللغوية للوصول إلى ضوابط تجمع الظواهر اللغوية تحت كليات عامة.

ولذلك معظم نحوي المرحلة كانوا من الرواة للمادة التي ستعتمد في التقعيد. وقد وجد التعليل في هذه المرحلة يقول مازن المبارك "إ ا وجدت على ألسنة النحاة منذ وجد النحو، وإ ا كانت عند سيبويه والذين عاصروه وسبقوه مستمدة من روح اللغة، معتمدة على كثرة الشواهد من حيث الدليل والبرهان، وعلى الفطرة والحس من حيث طبيعتها"[3].

هذا الوضع مبثوث في كتب أصول النحو، ولم يحتج إل الحديث عنه في كتب خاصة، إلا بعد أن دخل ا تمع الإسلامي في وضع فكري أكثر

---

(1) طبقات فحول الشعراء، ج. 1، ص. 15.

(2) المدارس النحوية، ص. 23.

(3) النحو العربي: العلة النحوية، ص. 69.

تنوعا واختلافا، حيث استدعى التحليل الفلسفي الكلامي أن تناقش مسألة التعليل والتحليل من حيث قوانين العقل، وقد انتشر هذا التوجه في نهاية القرن الثالث وبداية الرابع. لكن السؤال كيف بدأ القياس في النحو:

أصل القياس النحوي

تعد مرحلة الخليل من أبرز المراحل التي يمكن أن تعتمد في الحديث عن طبيعة التحليل عند النحويين، لما عرف عنه من جواب عن مصدر العلل النحوية. يقول الزجاجي:"وذكر بعض شيوخنا أن الخليل بن أحمد رحمه الله، سئل عن العلل التي يعتل بها في النحو، فقيل له: عن العرب أخذتها أم اخترعتها من نفسك؟ فقال: "إن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله، وإن لم ينقل ذلك عنها، واعتللت أنا بما عندي أنه علة لما عللته منه. فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التمست. وإن تكن هناك علة له فمثلي في ذلك مثل رجل حكيم دخل دارا محكمة البناء، عجيبة النظم والأقسام، وقد صحت عنده حكمة بانيها، بالخبر الصادق أو بالبراهين الواضحة والحجج اللائحة (الظاهرة)، فكلما وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها، قال: إنما فعل هذا هكذا لعلة كذا وكذا، ولسبب كذا وكذا، سنحت له وخطرت بباله محتملة لذلك، فجائز يكون الحكيم الباني للدار، فعل ذلك للعلة التي ذكرها هذا الذي دخل الدار، وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن سنح لغيري علة لما عللته من النحو

هو أليق مما ذكرته بالمعلول فليأت بها"[1] ثم علق الزجاجي على ذلك بقوله وهذا كلام مستقيم، وإنصاف من الخليل رحمة الله عليه[2].

هذا النص أصل التعليل النحوي، ويتضمن جملة من المقاييس سيوضحها غير الخليل، خصوصا وأن الخليل أقر بأن العلل قائمة في كلام العرب التي نطقت على سجيتها، ثم مثل لذلك ببناء دار أي أن التمثيل مادي حسي وليس ذهنيا فلسفيا. وقد اعتبر النحويون في هذه المرحلة أن طريق التعليل أن يكون النحوي ملما باللغة ومصادر الاستشهاد البعيد عن كل اختلاط، ولذلك جاء التعليل من طبيعة اللغة وليس خارجا عنها، ثم إن النحويين خاصة اعتبروا العربي صاحب حكمة عقلية فلا بد من البحث في هذه الحكمة واستنباط قوانينها. ومما نبه عليه الخليل في النص صدق الخبر، لأن التعليل من الكلام الصادق ينبأ عن سلامة التعليل وأصلها الذي أخذت منه.

الاستدلال وأوضاع اللغة.

من العبارات التي يصف بها النحويون عللهم أنها مستنبطة أوضاعا ومقاييس وليست موجبة[3]، وأنها تحيل على الحس[4].

لقد صرح الخليل في النص السابق أن العرب نطقت على سجيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علله فأجمل كل أنواع

[1] الإيضاح في علل النحو، ص. 65-66.

[2] نفسه.

[3] الإيضاح في علل النحو، ص.64.

[4] الخصائص لابن جني، ج.1، ص. 48.

المقاييس اللغوية منها أن اللغة سليقة وسجية وطباع، وأن لكل كلام موقعاً، وليس يبعد أن تكون هذه الجملة وراء بناء النحو كله، وسأبين كيف، ثم قام في عقولها علله، وهي مدار الموضوع. يقول مازن المبارك:"إن الخليل وصحبه اعتقدوا بسلامة ذوق العرب وروعة حكمتهم في أحكام اللغة فهجموا بظنهم على موطن العلة محاولين انتزاعها وتوضيحها... وكان أسلو م أقرب إلى الجزم والتقرير منه إلى الجدل والتأويل"[(1)]

فكان النحوي أمام لغة منظمة نظاما خاصا، وأن هذا النظام لغوي بالأساس، وأن وظيفة النحو هو اكتشاف هذا النظام من خلال اللغة نفسها، وليس عن طريق فرض قوانين العقل أو المنطق لاكتشاف مدى تمثيلية اللغة لقوانين النظام العقلي والنظام المنطقي.

هناك فرق كبير بين القول إن اللغة تخضع لنظام بنيوي أو تقديري يصلح لتفسير نظام اللغة كما يقولون، أو أن العلل النحوية تمثل المبادئ التفسيرية الكفيلة بأن تفي ذا النظام النحوي[(2)]، وهذا ما تسعى الدراسات المعاصرة تبيانه، وبين أن نقول إن في اللغة مقاييس عقلية يجب كشفها واستنباطها. في الحالة الأولى تعمد إلى اللغة فتفرض عليها نظاما أو بناء معينا فتكتشف قوانين اللغة من خلال النظام المفروض، أما في الحالة الثانية فتعمد إلى اللغة وتبحث في أوضاعها فتجد العقل والحكمة كامنة وراء العبارة .

لقد أجهد النحويون أنفسهم في البحث عن أسرار وخصائص وسر الصناعة، والأصول، في اللغة العربية، فانتهوا إلى أن العلل النحوية مستنبطة وليست موجبة، ولذلك أصبحت العبارة تنبئ بالعلة وليست العلة هي التي

---

(1) النحو العربي العلة النحوية، ص. 69.

(2) نظرات في التراث اللغوي العربي، للدكتور عبد القادر المهيري، ص. 118.

توجب العبارة، بل قد يعسر اكتشاف العلة من العبارة فيصبح الدليل موقوفا على السماع.

أما أن هناك فرضيات تجرب ونختار منها الأكثر تفسيرا للعبارة، فهذا ما رفضه النحوي لأن الفرضيات الموجبة عقلا قاصرة عن العبارة المتضمنة للحكمة العقلية. فالنحوي كان يبحث عن الأسرار الكامنة وراء العبارة، وليس عن موافقة القواعد للعقل[1].

ففي العربية أحكام وأوضاع، ووظيفة النحوي هي البحث عن هذه الأحكام، وتقنين تلك الأحكام، وفي ذلك تكمن حكمة العربية وعبقريتها.

والذي قال إن النحو منطق عربي، والمنطق نحو عقلي كان ينظر إلى أن النحو آلة عربية في الاستدلال وأما المنطق فهو آلة نحوية للعقل.

مراحل الاستدلال النحوي.

النحو نظر في كلام العرب، وكلام العرب يتضمن حكمة المتكلمين بهذا الكلام، ولذلك فإن البحث عن هذه الحكمة هو مدار الحديث عند النحويين، وهذا الموضوع، أي البحث عن قياسات النحويين واستدلالاتهم لا بد أن يراعى فيه عامل الزمن، فجيل الخليل من النحويين استعمل الاستدلال بمعنى خاص ويجوز تلخيصه في:

1 - الإحاطة بأحكام العربية واطراد هذه الأحكام.

2 - القياس على هذه الأحكام وحدود هذا القياس.

[1] أسس منهج البحث في اللغويات العربية أحمد العلوي، ص.50.

فبعد جمع المادة والاتفاق على هذه المادة وإخراج كل ما ليس منها، بدأ النحويون في البحث في الأحكام النحوية لهذه المادة، وذلك وفق منهج الاستقراء والاستنباط المنصوص عليه في تعريف النحو: العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب، الموصلة إلى معرفة أجزائه التي ائتلف منها.[1]

ولذلك بعد استنباط الأحكام بدأ النقاش حول القياس على كلام العرب وفق تلك الأحكام، وكان الخليل وسيبويه وهما من الجيل المؤسس أول من قال بجواز القياس على كلام العرب.

إن استنباط الأحكام من كلام العرب هو في اية المطاف الهدف الأسمى من القواعد النحوية، وقد اختار النحوي لفظ الحكم للتدليل على منهجية خاصة في التداول لهذه اللغة، فهناك اللغة وهناك أحكام لهذه اللغة، وليس لكل مستعمل لهذه اللغة الاستطاعة في استخراج الأحكام، ولذلك اعتبر النحوي أن في العربية أحكاماً عقلية لا بد أن تعلم لاستعمال هذه اللغة استعمالا صحيحا، يقول الدكتور أحمد العلوي:" إن ما كان يهم النحو القديم هو الحكم أولا، فالهدف من العملية النحوية بأكملها هو البحث عن الحكم الصحيح وتمييزه عن الحكم الباطل، الذي يمكن أن يعمل به المتكلم. فالعربي الذي كان يتكلم العربية سليقة كان يصدر الأحكام كما يصدرها الفقيه"[2] ولعل دراسة الأحكام العربية القائمة في اللغة هي التي ستجعل نحاة القرن الرابع يربطون بين العلل الفقهية والعلل النحوية.

---

[1] حاشية الصبان على شرح الأشموني، ج.1 ص. 17 - 18.

[2] أسس منهج البحث في اللغويات العربية، ص. 50.

وفي هذه المرحلة سيحاول نحويو القرن الرابع الاهتمام بالتعليل بشكل جلي، حيث سيخصص بكتب تظهر لنا طبيعة هذا التعليل، كما سيظهر موضوع الحد النحوي، لكن ما طبيعة هذه الكتابات؟ بالنظر إلى مؤلفات المرحلة يجوز إقرار بعض الأمور، أبرزها تيار نحوي خاص، وهو الدفاع عن طبيعة التعليل النحوي، ومحاولة إدراجه في المنظومة الثقافية الإسلامية، ثم محاولة التركيز على موضوع التعليل بدل القياس، بحيث إن موضوع القياس قد استكمل وظيفته التقعيدية، وهي قياس الظواهر النحوية باعتماد المسموع والمقعد له. بينما لم يعد القياس وحده مطلوبا بل أصبح تعليل الظواهر مركز الدفاع عن الاستدلال النحوي.

أهم مصادر المرحلة "الأصول" لابن السراج و"الإيضاح في علل النحو" للزجاجي و"الخصائص" و"علل التثنية" لابن جني و"لمع الأدلة" للأنباري. وعلل النحو لابن الوراق.

وقد تميزت هذه المرحلة بشيئين أساسين هما:

- الدفاع عن التعليل النحوي واستقلاليته عن التعليل الفلسفي.
- التفصيل في العلل النحوية وترتيبها إلى مراتب.
- معظم التعليلات قائمة على مقدمات إعرابية.

ويكاد يجمع نحاة المرحلة على الفصل بين العلل التعليمية والعلل النظرية الجدلية. وإن كان الزجاجي قد فصل في هذه الأنواع بتقسيمها إلى ثلاثة أنواع: تعليمية وقياسية وجدلية[1]. ويبدو أن القول بالعلل القياسية عند الزجاجي هو من طبيعة الاستدلال القياسي الذي قال به الخليل وجيله،

---

(1) الإيضاح في علل النحو، ص. 64.

لأنه يظهر في هذا النوع من العلل أوجه الاطراد الكامن بين المقيس والمقيس عليه، فإ ا عنده عاملة عمل النصب والرفع حملا لها على الفعل وهي فرع عنه[1].

ويبدو أن النوع الثالث من أنواع العلل الجدلية قد نشأت مع احتدام الجدل في الثقافة الإسلامية، ذلك أن النحويين بالغوا في التعليل رغبة في توسيع استخراج القدرات العقلية الكامنة في العربية، فالأمر بالنسبة للنحويين لا يقف عند حد إصدار الحكم، بل إن لهذه الأحكام النحوية عللا وأوضاعا ومقاييس قد تؤدي وظائف عدة.

هذه الأحكام يجب أن تختلف عن قياسات الفلاسفة والمتكلمين الباحثين عن العلل العقلية في ما يدرسون من مواضيع.

ولذلك كان حرص النحويين شديدا على أن تختلف علل الفلاسفة وعلل النحويين.

أما عن علاقة العلل النحوية بعلل الفقهاء، فتكمن في أن كليهما يهتم بإصدار الحكم كما سبق، فكما أن الفقيه يدرس النص ويصدر منه حكما يصبح عبارة عن قاعدة، فكذلك النحوي يدرس النص اللغوي فيصدر حكما لغويا سيصبح قاعدة.

إن كل ما في اللغة من أحكام يصدر عن علة تبين الغاية من هذا الحكم، وقد تتعدد العلل في الحكم الواحد، وقد يقع الخلاف في طبيعة التعليل، وهذا كله غير ضار مادام لكل حكم علة.

---

(1) الإيضاح في علل النحو، ص. 64.

ثم إن بعض الأحكام قد لا تظهر فيها العلة النحوية وهذا يشبه علل الفقهاء، ولذلك يظل النص حكما في هذه الحال.

التعليل في أبسط تعاريفه هو:" تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر"[1] هذا المعنى نجد له حضورا قويا في تعليلات النحويين خصوصا وأ م بنوا علم النحو على ظاهرة تقتضي إثبات الظواهر النحوية وفق أصولها وقواعدها، فكلما استجاب التحليل لهذه الظواهر استقر للنحوي سلامة التعليل والدليل، فكان المبدأ هو سلامة العلة لسلامة القاعدة، من كل ما ينسجم والقواعد النحوية المستخرجة من كلام العرب.

الظاهرة الكبرى المتحكمة في قواعد النحو الكلية هي الظاهرة الإعرابية، وهي المسؤولة عن بناء الكلمة، وبناء الجملة، وبناء التركيب في النظر النحوي القديم، وقد بلغت هذه النظرية الإعرابية مبلغا اتسم بوفرة العلة، وقوة التحليل وانسجام الأصول والقواعد، لما استطاع النحوي أن يستجمعه من أدوات التحليل.

ويكفي أن أشير إلى بعض هذه العلل النحوية المبينة للمسائل الإعرابية ليظهر أن النحوي جعل من التعليل الإعرابي أساسا لبناء النظام النحوي.

فقد كانت الأصول مبنية على الإعراب وكان أي خروج عن هذه الأصول يحتاج إلى تعليل.

فلما قام النحوي بتصنيف الكلمات إلى المبنيات والمعربات جعل الحركات علة هذا التصنيف فجعل السكون أصلا في المبنبات والحركة أصلا في المعربات، ثم كان عليه أن يعلل أي خروج عن هذا الأصل، بل لما وجد

---

[1] الكليات، مادة دلل.

أن بعض المعربات يلحقها الإعراب بالحروف بدل الحركات بحث عن العلل الداعية إلى هذا الإعراب.

فلما قال النحوي وهو يستدل لهذه الظاهرة، إن الإعراب أصل في الأسماء فرع في الأفعال، وأن البناء أصل في الأفعال فرع في الأسماء على رأي البصريين احتاج إلى تعليل خروج الأسماء المبنية عن علة الإعراب، كما احتاج إلى تعليل خروج الفعل المضارع عن علة البناء.

وجعل الخروج عن الأصل بسبب علة جامعة بين الأصل والفرع، وقد تفنن في البحث في أوجه العلاقة التي تجعل الفرع يأخذ حكم الأصل وأحيل هنا على علة إعراب المضارع في كتب النحو عموما وما ذكره الأنباري[1] علي سبيل الاستشهاد ليظهر مدى اهتمام النحويين بوجوب البحث عن العلاقة التي تسمح باتحاد الحكم الإعرابي بين الاسم والفعل المضارع.

كما أن الظاهرة الإعرابية كانت وراء النقاش الذي علل به النحويون علة المنع من الصرف في ما عرف عند سيبويه بغير المتمكن، وقد أجبر الإعراب النحويين على عقد العلاقة بين الفعل والاسم حيث أصبحت على الشبه بالفعل هي سبب منع الاسم من الصرف.

ثم إن الاستدلال الإعرابي وجه النحو وجهة خاصة اتسمت بتنظيم الجملة وفق نظام العمل الذي أفرز نظرية العامل باعتبارها المسؤولة عن بناء الجملة، فالجملة في النحو العربي عامل يمنح العمل ومعمول يتلقى هذا العمل، وفق علاقة التعلق الدلالي الذي يمنح التركيب سلامته النحوية.

---

(1) أسرار العربية، للأنباري.

أثر هذه العلاقة بين العامل والمعمول تبرز في أثر يحدثه العامل هو الحركات الإعرابية، التي تمنح الحق للمعمول ليحتل وظيفة نحوية، وبموجب هذا الأثر تصبح الوظيفة النحوية ذات محل إعرابي، فتصبح المحلات مضبوطة بالحركات الإعرابية، وهذا النظام يجعل التقعيد أكثر توسيعا لنظام التركيب حيث يجوز لغير المعرب من الأسماء أي المبني ذا وظيفة نحوية، فيكون الإعراب مرشدا لتركيب الجملة، بل يحتل هذا الإعراب مركزا في التقعيد لأنه ينظم الجملة تركيبيا وتعلقا بين المحلات التي تنتظم في جمل.

وقد أجهد النحويون أنفسهم في ترتيب هذه العلاقة حين فصلوا في أنواع الأثر ومن يحتل مكانا داخل هذا الأثر كما أبرزوا دور العوامل في تنظيم هذه المحلات.

وكل هذا النظام أساسه الحديث عن الإعراب.

الفلسفة بين النموذج البرهانيّ والنموذج الخطابيّ

توفيق فائزي

تقديم

سيكون المنطلق الفلسفة المشائية التي أسست للنموذج البرهانيّ، المتن هو فلسفة أرسطو وفلسفة الشراح المسلمين، سنعتمد ما نعتبره أكثر النصوص دلالة واختصارا للكشف عن منطلقات هذا الذي نعتبره مجرد نموذج نقابله بالنموذج الخطابي، أين نجد النموذج الخطابي؟ لا نجده بالفعل بل بالقوة، في فكر بعض النحاة ونذكر على سبيل المثال أبا العباس المبرد وأبا سعيد السيرافي، وفكر بعض الفقهاء كابن تيمية إن وصفناه بأشهر ما يعرف عنه. لا ينص فكر هؤلاء على أخذهم بجميع المنطلقات التي نستنبطها، ولكن لو ذهبنا بالنموذج الخطابي إلى أبعد ما يستلزمه مما هو مقابل لمنطلقات النموذج البرهانيّ لكانت منطلقاته هاته التي استنبطناها.

1. النموذج البرهانيّ

من البدايات المؤسسة للنموذج البرهانيّ الذي ستقاس عليه الفلسفة، مقابلة أرسطو في كتاب العبارة بين القول *Logos* الذي يشكّل قضية يمكن تصديقها أو تكذيبها، وبين القول الذي لا يشكّل قضية كالدعاء والصنف الثاني هو موضوع دراسة كتابي الخطابة والشعر[1].

وتبعا له سترسخ تلك المقابلة من لدن الشراح المسلمين الفارابي وابن سينا وابن رشد، لننظر إلى ما قاله الفارابي:

"والقول منه تام ومنه غير تام: والقول التام أجناسه عند كثير من القدماء خمسة: جازم وأمر وتضرع وطلبة ونداء. والقول الجازم *Logos Apophantikos* [2] هو الذي يصدق أو يكذب، وهو مركّب من محمول وموضوع. والأربعة الباقية لا تصدق ولا تكذب إلا بالعرض، والأمر والتضرع والطلبة أشكالها في العربية واحدة، وإنما تختلف بحسب القائل والمقول له. فإنه إذا كان من رئيس إلى مرؤوس كان أمرا، وإذا كان من مرؤوس إلى رئيس كان تضرعا، وإذا كان من المساوي إلى المساوي كان طلبة. والنداء مشترك يستعمل في الثلاثة الباقية، وكلّ واحد من تلك الثلاثة

---

(1) « Tout discours a une signification, non pas toutefois comme un instrument naturel, mais, ainsi que nous l'avons dit, par convention. Pourtant tout discours n'est pas une proposition, mais seulement le discours dans lequel réside le vrai ou le faux, ce qui n'arrive pas dans tous les cas : ainsi la prière est discours, mais elle n'est ni vrai ni fausse.-Laissons de côté les autres genres de discours : leur examen est plutôt l'œuvre de la Rhétorique ou de la Poétique. C'est la proposition que nous avons à considérer pour le moment » Aristote, *De l'interprétation*, In Organon, Traduction de J.Tricot, Paris Edition J.Vrin, 1984, 4, 17 a, p. 83.

(2) هو اللفظ اليوناني الأصلي الذي استخدمه أرسطو، وكان ينبغي أن تترجم العبارة بالقول المُظهر، وبتفصيلٍ أكثر: القول الذي يسمح بإظهار المقول عنه انطلاقاً منه، ينظر Françoise Dastur, *Heidegger :la question du logos*, J Vrin, 2007, p. 76.

الباقية مركّب من اسم وكلمة مستقبلة، والكلمة المستقبلة في النداء، فإنّ العادة قد جرت فيها أن تكون مضمرة، وتلك الكلمة هي مثل أصغ واسمع وما قام مقامهما، ولم يصرح ا لبيا ا وإنها تكاد أن تكون واحدة لا تتبدل. فكأنه إنما صرح من جزئي النداء بالذي يتبدل منهما واحد من الباقية يقرن بالكلمة التي فيها حرف لا، فيصير كلّ واحد منهما ضربين متقابلين. أما الجازم فيصير إيجابا وسلبا والأمر يصير أمرا و يا وكذلك التضرع والطلبة، إلا أنّ هذين ليس لكلّ واحد من متقابليه اسم يخصه في اللسان العربي. فأما النداء فليست الكلمة المضمرة فيه إلا مقولة بإيجاب من قبل إنه ليس ينادي أحد لئلا يسمع أو لا يصغي. وأما الأمر والنهي فليس لهما في اللسان العربي اسم يجمعهما فاضطررنا إلى أن نسميهما جميعا باسم أحدهما وهو الأمر"(1).

ويشير الفارابي إلى محاولة البعض تحويل الإنشائي ذاته إلى ما يمكن تصديقه وتكذيبه، فتصير اللغة كلها للإخبار(2):"وقوم يزعمون أن التي ليست منها جازمة قد تكون كاذبة أو صادقة. وزعموا أ ا إنما تكون صادقة متى قصد بالأمر أو بغيره من الأقاويل الباقية من الربعة أن يفعل الذي يخاطب ما هو ممكن في نفسه، أو ممكن له أن يفعل، وتكون كاذبة متى قصد أن يفعل ما ليس بممكن وليس الأمر على ما قالوا. وذلك أن هذه متى بقيت أشكالها على حالتها لم تصدق ولم تكذب، ولكن هذه قد يمكن أن تتبدل أشكالها إلى أشكال الجازمة ، فيقوم المفهوم عنها بعد التبديل مقام ما يفهم من أشكالها الأول، فحينئذ تصير صادقة أو كاذبة. فإن قولنا يا زيد

---

(1) الفارابي، العبارة، ضمن المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، بيروت، 1985، ص. 140.

(2) نجد أنّ أوستين Austin قام بعكس ما سبق تماما إذ حاول أن يرجع الإخباري كلّه إلى الإنشائي.

ينبغي أن تقبل، وهو جازم يقوم مقام قولنا يا زيد أقبل، وهو أمر فمن قبل ذلك ظن ا أ ا تصدق أو تكذب إذ كانت قو ا بوجه ما قوة الجازمة، فهي إذا لا تصدق ولا تكذب إلا بالعرض أو بالقوة لا ببنيتها وشكلها. وأما القول الجازم فإنه صادق أو كاذب ببنيته وبذاته لا بالعرض."[1]

ويقول ابن سينا متحدثا عن أنحاء تركب الأقوال: "وقد يركب على أنحاء أخرى، وذلك لأن الحاجة إلى القول هي الدلالة على ما في النفس، والدلالة إما أن تراد لذا ا وإما أن تراد لشيء آخر يتوقع من المخاطب ليكون منه، والتي تراد لذا ا هي الأخبار، إما على وجهها، وإما محرفة كتحريف التمني والتعجب وغير ذلك، فإ ا كلها ترجع إلى الأخبار. والتي تراد لشيء يوجد من المخاطب فإما أن يكون ذلك أيضا دلالة أو فعلا غير الدلالة. فإن أريدت الدلالة فتكون المخاطبة استعلاما أو استفهاما، وإن أريد عمل من الأعمال أو فعل من الأفعال غير الدلالة، فيقال إنه من المساوي التماس ومن الأعلى أمر و ي، ومن الأدون تضرع ومسألة"[2].

ويقول مؤكّدا أنّ القول الجازم هو الذي سيختار دون غيره ليعتبر: "لكن النافع في العلوم هو إما التركيب الذي على نحو التقييد، وذلك في اكتساب التصورات بالحدود والرسوم وما يجري مجراها، والتركيب الذي على سبيل الخبر، وذلك في اكتساب التصديقات بالمقاييس وما يجري مجراها. وهذا النحو من التركيب يحدث منه جنس من القول يسمى جازما.

---

(1) الفارابي، العبارة، مرجع سابق، ص. 140.

(2) ابن سينا، العبارة، تحقيق محمود الخضيري، تصدير ومراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، بمناسبة الذكرى الألفية للشيخ الرئيس، بدون تاريخ، ص. 31 .

والقول الجازم يقال لجميع ما هو صادق أو كاذب. وأما الأقاويل الأخرى فلا يقال لشيء منها إنه جازم، كما لا يقال إنه صادق أو كاذب، فالنظر فيها أولى بالنظر في قوانين الخطابة والشعر"[1].

تتم المقابلة إذن بين ما سيصير الإخباري والإنشائي عند البلاغيين، الإخباري هو الذي ينفع في العلوم، والإنشائي موضوع الخطابي والشعري، نسعى من خلال العلوم إلى الإخبار، ونسعى من خلال الخطابة والشعر إلى التأثير، إلى إنشاء آثار واقعية.

يتأسس النموذج البرهاني على تهميش البعد الإنشائي في اللغة، أي البعد الذي من خلاله نفعل باللغة ونؤثّر. سنجعل منطلقنا الجديد فيما يأتي قولا لابن رشد نعتبره كاشفا لأبعاد جديدة في القضية وهو قوله في كتاب تلخيص الخطابة: "إنّ صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل، وذلك أنّ كليهما يؤمان غاية واحدة وهي المخاطبة؛ إذ كانت هاتان الصناعتان ليس يستعملها الإنسان بينه وبين نفسه كالحال في صناعة البرهان؛ بل إنما يستعملها مع الغير"[2].

وهنا نكتشف أنّ النموذج البرهاني مجرد نموذج، وهو يضع البرهان الذي اعتبره النموذج في مقابل ما تعتبر غايته المخاطبة، وسيحاول بذلك أن يبرئ نفسه من قيم وصفات سيلصقها بمقابله، وسيحاول النموذج البرهاني أن يجعل نفسه في منأى عن عدو له هو التحول إلى قول إنشائي تأثيري، يأخذ بعين الاعتبار الغير، ولكن هيهات فالبرهانية مهددة دائما بعدوى

---

(1) نفس المرجع، ص. 31 -32 .

(2) ابن رشد، تلخيص الخطابة، حققه وقدم له عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ودار القلم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص. 3.

المخاطبة، إلا أنّ النموذج البرهانيّ يعالج أعراضها بادعاء الانتساب إلى عالم آخر، وادعائه امتلاك مسكن خاص، فكلّما اضطر إلى الخروج منه ادعى إمكانية العودة إليه مع التبرئ مما التصق به من عدوى غيره.

هذا العالم هو عالم المعنى المبرئ من اللفظية، عالم لا يخرج فيه المعنى ليغترب في الألفاظ، عالم لا يتلفظ فيه، عالم الانزواء المطلق في أعمق داخلٍ في النفس، عالم تكلّم فيه النفس نفسها من دون لغة، إلا أن تكون تلك اللغة هي لغة خاصة بالنفس فقط. ادعى الفلاسفة وجود مثل هذا العالم، وإمكانية تحقّق البرء المطلق، وتحولت الفلسفة إلى حنين وشوق إلى ما قد لا يكون سوى وهم.

ينطلق النموذج البرهاني من مسلّمة تعالي المعنى وانفصاله عن اللفظ، وقد فطن الفارابي إلى الحقيقة الآتية:

لا يمكن للفلسفة أن تعبر عن نفسها إلا عن طريق ألفاظ منقولة أو مستعارة من الكلام العادي أو اليومي. نجد في كتاب الحروف حديثا طويلا عن الألفاظ الفلسفية المنقولة. قد يكون اعترافا بأنّ الفلسفة لا خيار لها بين استعمال الألفاظ وبين عدم استعمالها. وهذه الألفاظ تحمل بمعان ستعمل عملها فيما سيأتي مما يراد تحميله إياها من المعاني الفلسفية الجديدة. لا بد أن تستعمل الفلسفة ألفاظا استعملت من قبل بمعان غير فلسفية تؤثّر لا محالة في المعاني التي ستحمل ا فيما بعد، ونعلم أنّ الألفاظ في مراحل استعمالها الأولى كانت حسية مرتبطة بمعيش الناس.

بعد استعمال اللفظ فلسفيا قد يعود الذهن إلى سابق عهد اللفظ بمعناه الأول. لنأخذ المثال الذي مثّل به الفارابي وهو مفهوم الجوهر. يعرض الفارابي أهم المعاني القديمة التي كان يعنيها الجوهر.

يدلّ الجوهر على الأشياء المعدنية والحجارة النفيسة [1] أو على الملّة والقبيلة والشعب كما هو الشأن في قولنا "زيد جيد الجوهر"، أو على الفطرة في قولهم "فلان جيد الجوهر". بعد عرض المعاني الجمهورية التي تتفاوت في حسيتها - إذ لا شك أنّ استعمال الجوهر بمعنى الحجارة أكثر في الحسية من استعمال الجوهر بمعنى الفطرة أو بمعنى الأمة ـ بعد العرض يعرف الفارابي الجوهر بأنه "المشار إليه الذي لا في موضوع أصلا" [2]. لا شك أنّ ربط الجوهر بمفهوم آخر كربطه هنا بالموضوع لا يخلّص المفهوم من حلقات المفاهيم التي يرتبط فهمه بفهمها.

يلح على الذهن تصور الجوهر على أنه شيء ثخين مكتلّ مصمت أو صلب، ذلك أنّ الجوهر يرتبط فلسفيا بالثبات والاستغناء والحضور الدائمين. الوجود كما تصوره جماعة من الفلاسفة على رأسهم أفلاطون وأرسطو أمر ثابت. إنّ الصور المذكورة آنفا من أقرب الصور بما تحمله من صفات للتعبير عن تصور للوجود، وهي تقابل صورا أخرى كان بالإمكان أن يتصور ا الوجود كالهباء والريح.

ويذكر الفارابي لهذه التصورات المصاحبة سببا هو أذهاننا وأذكارنا الصامتة يقول: "كأنا إذا لم يدافع لمسنا جسم ما بل كان سهل الاندفاع والانحراف وهوانا لنا حين نرجمه، هان علينا أمر وجوده، وخاصة إن اجتمع مع ذلك أن لا يرد شعاع أبصارنا، فإنه يهون علينا حتى نظن به أنه غير موجود، فلذلك صرنا نقول فيما لا وجود له "إنه هباء" "وإنه ريح". وكلّ

---

(1) الفارابي، كتاب الحروف، دار المشرق، حققه وقدم له وعلق عليه محسن مهدي، الطبعة الثانية، بيروت، 1990، ص. 97.

(2) نفس المرجع، ص. 100 .

ما يدافع ويقاوم من يرجمه وكان مع ذلك لا تنفذ فيه شعاعات أبصارنا كان هو الموجود والوثيق الوجود. فلذلك لمّا كان الحق هو أوثق الموجودات وجودا صاروا يتخيلونه بما هو وثيق الوجود عندهم من الأجسام، وهو المصمت الكثير الصلب" [1].

صورة أخرى تتعلّق بالجوهر تلح ا على الذهن وهي تصويره بأنه ما يحمل؛ فالجوهر هو ما يحمل أثقالا ينهض ا وهو غير محمول على شيء. تتبادر هذه الصورة إلى الأذهان سواء تعلّق الأمر بالجوهر أم بالذات أم بـ *Hypokeimenon* التي ستترجم بالموضوع، وستستعمل استعمالا واسعا في مجال المنطق مقابلا للمحمول.

للصور هذا الحضور الملح إلا أنّ الفيلسوف يسعى جاهدا للتنكّر لها واعتبارها تنغص صفاء المعاني الفلسفية. يحذّر الفارابي منها ويقصيها إذ يقول: "وكلّ هذه خيالات فاسدة مغلطة، عليك أن تحذرها وتصور الجوهر في نفسك" [2]. سبب اتخاذ هذا الموقف في نظر النموذج الخطابي يرجع إلى وهم اعتبار الفلاسفة المعاني الفلسفية معان متعالية وخالصة، ويمكن إدراكها في نفسها، والأمر ليس كذلك، في نظر النموذج الخطابي، فالمعاني الفلسفية لا تتخلّص من آثار المعاني السابقة التي حملت ا الألفاظ التي تحملها.

ماذا سيقترح الفارابي حلاً لمعضلة علوق المعاني غير الفلسفية بالألفاظ بعد استعمالها فلسفيا؟

---

(1) نفس المرجع، ص. 178.

(2) الفارابي، كتاب الحروف، مرجع سابق، ص. 179.

يقترح الفارابي أفضل الحلول وهي أن تؤخذ المعاني الفلسفية دون الألفاظ [1]. يتساءل النموذج الخطابي عن إمكانية ذلك، هل يمكن أن تفهم المعاني الفلسفية دون انتقال أو دون عبور في دوال رمزية؟ كلّ البناء الفلسفي يرتكز على خلفية إمكانية الانفصال بين المعاني أو الحقائق الفلسفية وبين الألفاظ الناقلة، ماذا لو كانت الفلسفة -تبعا لما يتصوره النموذج الخطابي- عكس ذلك هي جملة العبارات التي عبرت عن تلك المعاني والحقائق. إنّ تلك المعاني والحقائق ليست متعالية، إنها ما لا يمكن أن يوجد إلا عالقا في ألفاظ، وحتى في قرارات النفس لا تتحقّق إمكانية الانفصال. من نتائج ما سبق أن تعد الفلسفة ما تحقّق في الأعيان من كتابة نصوص، ومن النتائج والمقتضيات كذلك أن تعتبر كلّ مكونات تلك النصوص ما لا غنى عنه لبناء ما نسميه الآن فلسفة.

والحلّ الثاني الذي يقترحه الفارابي هو: أن تؤخذ المعاني الفلسفية مدلولا عليها بألفاظ أي أمة كانت. وهذا الاقتراح يخفي مقتضى أساسا وهو اعتبار المعاني الفلسفية كلّية تشترك فيها الأمم جميعا وتتفق عليها، وهذا أيضا يضعه النموذج الخطابي موضع شك. فلا بد لأي لفظ ينتمي لأي أمة أن يحتفظ بذاكرة استعمالاته السابقة، ونشك في إمكانية تخلّص الألفاظ كيفما كانت من المعاني القديمة.

الحلّ الآخر هو أن تستعمل الألفاظ الجمهورية، أما ما علق ا من المعاني القديمة فيستخدم لغرض تسهيل التعليم، أي لينتقل بالمتعلّم من المعنى العامي إلى المعنى الفلسفي بسهولة.

---

(1) نفس المرجع، ص. 159 .

لا غنى للفلسفة، إذن، عن استخدام الألفاظ ولكنه استخدام لا وظيفة له سوى توفير عش للمعاني الفلسفية تبعا للنموذج البرهاني، ثمّ تحلّق المعاني الفلسفية حرة في الهواء الطلق وهو مكا ا الطبيعي. ويجب التخلّص من المعاني القديمة الجمهورية التي يمكن أن تشتبه ا المعاني الفلسفية.

صناعة البرهان يستعملها الإنسان بينه وبين نفسه، ولاينبغي للقول أن يخرج إلى خارجٍ للنفس فتغترب المعاني في الألفاظ، وتستوي ألفاظ اللغات في ذلك أي في عدم كفايتها في نقل المعنى، التعبير عن المعنى في لغة مضطّر إليه، وإن كان من لغة كاملة فهي لغة للنفس تخاطب ا نفسها هي لغة للعقل أو للنفس قول خاص به أو ا هو اللوغوس *Logos*. ويضع هؤلاء إمكانية استنقاذ المعاني العقلية وحفظها وإخلاصها رغم ما تتعرض له من مخاطرة الترحل بين اللغات. جاء في المناظرة التي دارت بين متى بن يونس وأبو سعيد السيرافي أنّ متى قال:"يونان وإن بادت مع لغتها، فإنّ الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني، وأخلصت الحقائق" [1].

من باب أولى ألا يكون للفلسفة أساليب أو طرق في القول، وحتى لو ظهر من الفلسفة أنها تسلك سبلا في القول فذلك مما لا يستلزم كو ا أسلوبا أو طريقا من طرق القول، إذ يحتفظ المعنى الفلسفي بإمكانية إدراكه في نفسه. يستبعد بصورة أشد كون الفلسفة أسلوبا أو طريقا من طرق القول، ذلك أنّ ادعاء أسلوبية الفلسفة يعني ادعاء كو ا ما هو الأبعد أن تكون، إذ الأسلوب ذاته ناتج عن استبدال ألفاظ مكان ألفاظ أخرى وليس استبدال ألفاظ مكان معان. لقد احتل الكلام عن الأسلوب المكان الأحطّ، فقد خصص له المحلاّن الأخيران من كتابي الخطابة والشعر، بعد الحديث عن

([1]) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت صيدا، بدون تاريخ، ص. 111.

المعنى الخطابي والمعنى الشعري، إذ للخطابة وللشعر معنياهما اللذان يفترض استقلالهما أيضا عن الألفاظ التي تكسوهما، ولن يكون غاية اختيار تلك الألفاظ سوى مزيد تأثير، فالقول إنّ الفلسفة أسلوب أو طريق في القول يعني اختزالها كلّية في التأثير والتخييل دون أن يكون لها أدنى تصديق وأدنى معنوية.

مما سعى إليه النموذج البرهاني لتصديق العبارات أو تكذيبها إظهار ما تحتمله العبارات من المعاني، ذلك أنّ اللغة في الأصل للكناية والإخفاء، والإخفاء وعدم الكشف الكلّي لمكونات الدلالة هو بسبب التعاقد الذي بين المخاطِب والمخاطَب، فلا يحتاج المخاطب إلى أن يظهر كلّ المكونات، ذلك أنّ المخاطَب يستحضر الغائب منها ويربط الحاضر لا فيفهم فالعمل جاد لوضع العبارة في ضوء يكشفها ولا يترك أي ذيل من ذيول الدلالة في الظلّ.

ومما سعى إليه النموذج البرهاني، ما دام قد جعل نفسه مقابلَ ما هو خطابي، جعلُ الأمر كما لو أنّ اللغة لا يخاطَب لا -واللغة للمخاطبة في الأصل- لقد حاول أن يبتكر لغة دون مخاطَبين ولا مخاطبين، لا ينبغي أن يفصل بين النفس وبين المعقولات فاصل اللفظ أو الزمن أو الحدوث، ولذلك كان السعي حثيثا لمحو آثار تدلّ على وجود ذوات حادثة تستعمل اللغة في زمن حادث، فهل كان ذلك ممكنا؟ الممكن هو أن نتصرف كما لو أنّ الأمر كذلك وهو ليس كذلك فنضع مثل تلك اللغة(1).

---

(1) وللغاية نفسها يميز فريجه Frege في الحكم، مضمون الحكم، وفعل الحكم ذاته. ومثال ذلك عبارة: دخل الملك المدينة نميز فيه: دخل الملك المدينة، الذي هو ظل لذات قامت بفعل الحكم، ومضمونه: دخول الملك المدينة، الحكم يؤشر على وجود ذات تكلمت، أما المضمون فمحايد، ولا يبرز فيه أثر المتكلم، إذن يمكن أن نستخلص أن كل قول هو ظل لقائل، يقول:

“By a thought I understand not the subjective performance of thinking but its objective content, which is capable of being the common property of several thinkers » Frege Gottlob, *Sense and Reference*, The Philosophical Review, Vol. 57, No. 3 (May, 1948), pp. 209-230, Published by: Duke University Press on behalf of Philosophical Review, p. 214.

"اللفظ" ذاته يدلّ على وجود جانبين في اللغة: الجانب الذاتي والجانب الموضوعي، فقد يقصد باللفظ الملفوظ وقد يقصد به حدث تلفظ ذات بكلام ما، والنموذج البرهاني يعتني بالقول لا بحدث القول أو بالملفوظ لا بحدث تلفظ ذات بكلام ما.

لا تكون العبارة قضية يمكن الحكم عليها بأنها صادقة أو كاذبة حتى تكون موحدة المعنى فلا تحتمل أكثر من معنى واحد، وهذا بسبب ما تغياه الفلاسفة من مطابقة الحكم للواقع فكيف تكون المطابقة كاملة إن كانت العبارة أوسع مما تحاول مطابقته، لقد كان سعي الفلاسفة حثّيثا من أجل توحيد القضية، ولكن هل كان سعيهم موفّقا؟

تمّت لذلك مطاردة الاشتراك: "وليس كلّ ما يكون موضوعه أو محموله اسما مشتركا لمعاني يستمر الصدق في الحكم المحكوم به على جميعها، بل كثيرا ما يختلف فيغلط. كما يقال إنّ العين بصيرة، فإن أريد عين الإنسان وعين الشمس كان مختلفا في الصدق والكذب، فالحملية الواحدة هي بهذه الصفة وليست مركّبة بالحقيقة من القضايا"[1].

وقد يكون للاسم دلالات مختلفة فيؤثر ذلك في صدق القضية: "وأما في الممكن فيصدق إن أردت بالموضوع العام من حيث هو عام كقولك الإنسان العام من حيث هو عام هو ولا واحد واحد من الكتاب. وإن عنيت الطبيعة كذب، كقولك الإنسان ولا واحد من الكتاب"[2].

---

(1) ابن سينا، "العبارة، مرجع سابق، ص. 40.

(2) نفس المرجع، ص. 58.

هل يمكن أن يتخلّص من تعدد دلالات الألفاظ؟ لقد كان اجتهاد النموذج البرهاني من أجل ذلك. ولا يقتصر الأمر على اللفظ الواحد فتركيب لفظ مع لفظ آخر أحيانا يحتاج إلى تحديد ما منها لفظ واحد إن تعدد وما منها ألفاظ كثيرة، فأحيانا نجد موضوعا متكثّرا والمحمول واحد، وأحيانا محمولا متكثّرا والموضوع واحد كقولنا: الفرس والإنسان حيوان، وهذه العبارة قضيتان:

الفرس حيوان،

الإنسان حيوان.

وكقولنا زيد كاتب وطويل فهذه العبارة قضيتان:

زيد كاتب،

زيد طويل[1].

وكلّما تركّب اللفظ احتيج إلى ضمان الوحدة إذ تعرض القول إلى التشتت كما لو دخل السلب على العبارة أو دخلت الجهة، وقد احتاج الفلاسفة إلى توحيد القضية من أجل المقابلة بين القضايا، ولا يكون التقابل كاملا ومتقررا إلاّ: "إذا كان المعنى في الإيجاب محصلا من كلّ جهة، فيكون السلب قد تناول كلّ ذلك بعينه"[2].

([1]) نفس المرجع، ص. 96 .

([2]) نفس المرجع، ص. 43.

ويقول ابن سينا: "فإنّ المحمول الواحد من جهة واحدة من موضوع واحد من سور واحد لا يمكن أن يسلب مرتين إلا أن يكون إما المسلوب مختلفا أو المسلوب عنه مختلفا"[1].

إنّ الاجتهاد السابق كان من أجل التحكّم في وحدانية الدلالة، ولكي لا تنفلت الدلالة فتترابط الألفاظ من تلقائها وتتزاوج المعاني فيقع التولّد.

جوامع

نثبت على سبيل توديعنا للحديث عن النموذج البرهاني أنه نموذج ينطلق من اعتبار الجانب الإخباري في اللغة، ومن مسلّمة تعالي المعنى على الألفاظ مما يجعل الفلسفة تبلغ الدرجة الصفر في الكتابة، إذ لا أسلوب لها، وقد عمل على تخليص اللغة المستعملة مما لا ينفك عنها في الأصل كالاستعمالية التي تستلزم الذاتية وكالإضمار وكفيض الدلالة. يرى النموذج الخطابي مقابلَه نتاجا لحيلة خطابية، ويرى أنّ العمل الذي يقوم به النموذج البرهاني يغالب شأنا لا بد غالبا.

2 - النموذج الخطابي

نجد النموذج البرهاني من أسس له إذ تميزت له مواضع تم فيها التأسيس، فماذا عن النموذج الخطابي؟ قد نجد في مناظرة متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي ما قد يجسد النموذجين متى بن يونس مدافعا عن النموذج البرهاني، وأبوسعيد مدافعا عن النموذج الخطابي، كذلك الشأن فيما نقل عن المحادثة التي كانت بين أبي العباس المبرد والكندي. جاء في كتاب دلائل الإعجاز ما يأتي: "روي عن ابن الأنباري أنه قال: ركب الكندي المتفلسف

(1) نفس المرجع، ص. 70.

إلى أبي العباس وقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوا! فقال له أبو العباس: في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: "عبد الله قائم"، ثم يقولون "إن عبد الله قائم"، ثم يقولون: "إن عبد الله لقائم"، فالألفاظ متكررة والمعنى واحد. فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: "عبد الله قائم"، إخبار عن قيامه(ليس محض إخبار) = وقولهم: "إن عبد الله قائم" جواب عن سؤال سائل = وقوله: "إن عبد الله لقائم"، جواب عن إنكار منكر قيامه، فقد تكررت الألفاظ لتكرر المعاني"[1].

قد نجد في رد ابن تيمية على المناطقة تجسيدا بصورة ما للدفاع عن النموذج الخطابي، قد يكون نشوء علم البلاغة استجابة لتحدي تفسير ما يتجاوز كونه مجرد إخبار، إذ جعلت في جزء عظيم منها للجواب عن سؤال بلاغة القرآن، القرآن باعتباره وقعاً لا باعتباره خبراً، إلا أن تحويل الخطابية إلى نموذج يقتضي ألا يفترض وجود معنى متعال سابق وإلا آل الأمر إلى أن يلحق النموذج الخطابي بالنموذج البرهاني. لا نود أن نكون مدافعين عن نموذج ضد آخر، ولكن نضع أن القيم والصفات التي جعلت قيم وصفات ما هو خطابي ليست حكرا على ما هو خطابي وشعري، إذ تعود لتصير قيم البرهاني وصفات يتصف ا، إذ قُدر أن تداخل تلك القيم وتلك الصفات البرهاني، ولسنا ننتكر للجهد الذي يبذله النموذج البرهاني للخلاص، ولكن نرى أن الخلاص المطلق مستحيل إذ تعود دائما تلك الصفات لتنفذ في البرهاني نفوذا غير مشعور به، نفوذا لطيفا خفيا لا ضجيج له. ذلك شأن كل ما قمع وجعل على الهامش، له على ما قمعه وهمشه دائرته. ولكن

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1410 - 1989، ص. 315.

نود أيضا أن نبين أن للنموذج الخطابي منطلقات ويمكن التأسيس له فتتصور الأمور في صورة أخرى، وتبتكر بذلك لغة ذات منطق غير منطق اللغة التي استخدمها البرهانيون.

أول منطلقات النموذج الخطابي هو اعتبار الجانب الإنشائي لا الإخباري، والفلسفة باعتبارها كلاما أو كتابة هي عبارة عن أحداث وأفعال كلامية أو كتابية عارضة، مع وجود خصوصية وهي محاولة إخفاء هذا الواقع، حتى يبدو القول الفلسفي قولا إخباريا محضا، وستكون إحدى الآثار الأسلوبية ناتجة عن المحاولة المستمرة لإخفاء هذا الواقع. الفلسفة قول يزعم أنه أخبار محضة لا تنتمي إلى الزمن، متنكرا لفعل الإخبار ذاته.

وثاني هذه المنطلقات هو افتراض عدم تعالي المعنى، فالمعنى لا ينفك عن اللفظ، والنموذج البرهاني يتأسس على فرض وجود معنى سابق يصلح أن يدرك دون توسط اللفظ، أما النموذج الخطابي فيرى وجود ذلك المعنى في تلك الصورة وهما فكلما لحقنا به لإدراكه مجردا لم نجده إلا مقترنا بلفظ ولو نزعناه من ذلك اللفظ اقترن بغيره، فلا وجود إلا لخارج الكلمات والألفاظ، وداخل النفس كخارجها.

وثالث المنطلقات أن الفلسفة أسلوب في الكتابة ولكن ماذا يعني أن تكون الفلسفة أسلوبا في الكتابة؟ نعود إلى التقابل الذي أقامه أرسطو بين القول الإخباري والقول الإنشائي، والقول الإنشائي هو القول الذي يخرج فيه القول عن صفة الإخبار لتصير الغاية منه التأثير، إذا كان المعنى الفلسفي مما يفترض تعاليه عن الألفاظ، فإن المعنى الخطابي والمعنى الشعري كذلك، إذ يفترض فيهما الانفصال عن الألفاظ، وتأتي الألفاظ لتكسو المعنى الشعري

أو المعنى الخطابي، ويتطلّب اللفظ المواصفات (إذا تعلق الأمر بالخطابة، ولكن يصدق الأمر على الشعر أيضا) الآتية:

1 - أن يكون واضحا [1]،

2 - ألا يكون باردا [2]،

3 - أن يكون بيونانية (أو عربية صحيحة) صحيحة [3].

ما سبق يفترض ما جعله النموذج البرهاني إحدى مسلماته وهو تعالي المعنى على اللفظ، والخطابي يبتغي التأثير، والتأثير يكون باستعمال لغة السامعين(اليونانية أو العربية) وباختيار الألفاظ الواضحة وغير الباردة.

ولكن ماذا لو سلّمنا بغير ما سلّم به النموذج البرهاني، وهو عدم تعالي المعنى، نذكر بأنّ ذلك يعني أنّ الفلسفة لا مسكن لها سوى اللفظ، دون افتراض وجود معنى سابق أو متعال، وحتى لو افترضنا وجوده فلن يكون سوى معنى آخر تجسد في لفظ آخر، مما يجعل استعمال الفلسفة بلغات خاصة أمرا غير عرضي بل أمرا جوهريا، أما افتراض إمكانية نقل معانيها من لغة إلى أخرى دون أن يعود ذلك بالأثر على المعاني فافتراض غير صحيح، وتستحيل بذلك الترجمة الجذرية، وافتراض عزل معان لا لغة لها يمكن التعبير عنها بأي لغة شئنا غير صحيح فنحن لا نخرج عن الألفاظ،

(1) Aristote, *The art of rhetoric*, Translated with an introduction and notes by H.C.Lawson-Tancred, Penguin Books, p. 218.

(2) Ibid, p. 222.

(3) Ibid, p. 225.

والمعاني الأرسطية لا يمكن ترجمتها إلى أي لغة أخرى[1]، إلا أن تتحول تلك المعاني محولة اللغة التي نقلت إليها[2].

أسلوبية الفلسفة تتكون منذ البداية أي منذ بداية الكلام أو الكتابة بلغة قد تكون هي اليونانية أو العربية، وهذه اللغات هي في حد ذا ا أساليب وطرق خاصة[3] وهي أساليب وطرق يفترض أنها موحدة، وهل هي حقّا موحدة؟ وتتكون أسلوبية الفلسفة بسبب من العمل الذي تمّ داخل هذه اللغات لتتميز لغات أخرى يمكن التشكيك أيضا في توحدها وهي النصوص الفلسفية، فالفلسفة لغات داخل لغات، وتتكون لغات الفلسفة مما يفترض أنه تشابه بين تلك اللغات أو النصوص في استخدام ألفاظ خاصة ليست هي ألفاظ النوع الأول من اللغات، هذا ما يمنح الفلسفة أسلوبيتها فهي تستخدم ألفاظا من نوع خاص، وهي الألفاظ

---

(1) نقل عن أبي سعيد السيرافي في المناظرة أنه قال مخاطبا متى بن يونس: " إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفون ا من رسومها وصفا ا. فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم، ما شهد لهم به قبلوه، وما أنكره رفضوه؟" أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق، ص. 110.

(2) ونقل عن أبي سعيد في نص المناظرة أنه قال والمخاطب متى: "فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟" نفس المرجع، ص. 111.

(3) جاء في المناظرة على لسان أبي سعيد السيرافي:" على أن ها هنا سراً ما علق بك، ولا أسفر لعقلك؛ وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جها ا بحدود صفا ا، في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها، واستعار ا وتحقيقها، وتشديدها وتخفيفها، وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها، ووز ا وميلها، وغير ذلك مما يطول ذكره؛ وما أظن أحدا يدفع هذا الحكم أو يشك في صوابه ممن يرجع إلى مسكة من عقل أو نصيب من إنصاف، فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟" نفس المرجع، ص. 116.

الفلسفية كالتي مثل ا الفارابي وهي الجنس والنوع والجوهر والعرض[1]**، إنّ خصوصية الأسلوب الفلسفي آتية من تركيب هذه الألفاظ في عبارات تشكل النصوص الفلسفية.**

وإنّ أشد الآثار الأسلوبية الناتجة عن خصوصية الفلسفة ناتج عن كون الفلسفة أسلوبا في الكتابة لا يريد أن يكون أسلوبا في الكتابة، وهو الحكم الذي حكم به دريدا على فلسفة كانط أيضاً[2]**.**

ورابع المنطلقات هو افتراض مخاطبة أصلية، تعود بالأثر على تكوين الفلسفة. في نظر النموذج الخطابي، لو ذهبنا بمقتضياته إلى أبعد مما ذهب إليه من قد يرشحون لتمثيله في الفكر الإسلامي، ليس هناك فاصل يفصل بين ما يدعي النموذج البرهاني كونه جوهرا معنويا باطنيا محفوظا في داخل النفس لا أثر لمخاطبة الغير فيه، وبين ما يتحول به ذلك المعنى إلى معنى يخاطب به الغير، والأثر الأشد هو عدم الانفكاك عن الكلام وعن الكتابة، فالكلام

---

(1) **اعتبر أبو سعيد السيرافي المنطق لغة فاسدة أحدثت داخل لغة هي الأصل في تصحيح المعاني، يقول:"لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها" أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مرجع سابق، ص.** 122.
وشأن هذا الموقف كشأن موقف الوضعيين المناطقة وفيتجنشتاين Wittgenstein**، أما اعتبار اللغة العرفية هي الحكم في تصحيح المعاني فموقف يماثل موقف فلاسفة اللغة العرفية أمثال أوستين** Austin **خصوصا في كتابه:** *Sens and sensibilia* **وأمثال جيلبرت رايل** Gilbert Ryle**، وكتابه بعنوان:** *The Concept of Mind* **كتاب مشهور.**

(2) "Kantian philosophy, on Derrida's view, is a kind of writing which would like not to be a kind of writing. It is a genre which would like to be a gesture, a clap of thunder, an epiphany. That is where God and man, thought and its object, words and the world meet, we want speechlessly to say; let no further words come between the happy pair. Kantian philosophers would like not to write, but just to show." Richard Rorty, *Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida*, New Literary History, Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics (Autumn, 1978), pp. 141- 160 Published by: The Johns Hopkins University Press, p. 156.

داخل النفس وخارجها، والكتابة داخل النفس وخارجها، وليست المخاطبة أمرا متأخرا عن الكلام والكتابة، فبمجرد بدء أحدهما تبدأ المخاطبة. ودت الفلسفة لو لم تغترب في الكلام وبعد ذلك في الكتابة، ودت لو كانت المخاطبة بين الفيلسوف ونفسه، وهي حتى في هذه الحالة القصوى مخاطبة، ولكن هذا لم يقع، ونتساءل هل يوجد داخل خرجت منه الفلسفة إلى خارج هو الكلام وخارج للخارج هو الكتابة؟ لأن الأمر الواقع هو وجود هذه الصورة التي نشهد للفلسفة، أي صور ا المكتوبة، فهل هي صورة ظاهرة تخفي باطنا؟ وأين هو ذلك الباطن؟ وهل كان ذلك الخروج اضطراريا أو هو خروج ضروري؟ يرى النموذج الخطابي أنّ الفلسفة تجد نفسها منذ البداية في الخارج وهو خارج الكلام وخارج هو خارج الكتابة، وبصفة عامة خارج هو لغة ما، وإذا كانت الفلسفة كلاما وكتابة فلا مناص من التسليم بأ ا خطابية، مع إبادة الوهم بأن صور ا الكتابية أو الكلامية صورة تخفي باطنا هو المعنى الخالص المحض، مع الاعتراف بخصوصيتها الخطابية وهي خصوصية آتية من كو ا تخفي خطابيتها وتتصرف كما لو أ ا لا تخاطب[1].

---

(1) وقد حصل ما حصل من وضع شروط للحد كي يكون حداً حقيقيا، وليس الحد بتلك الشروط إلا خطابا يدعى فيه عدم المخاطبة، وهو إمكانية من الإمكانيات الخطابية المتعددة، وقد ذكر ابن تيمية إمكانيات أخرى للتعريف تأخذ صوراً في تبع للمخاطبين، وحصل ما حصل من وضع شروط للقياس كي يكون حقيقيا ومن بينها إظهار المقدمات والوسائط، ويرى ابن تيمية أن الإظهار في تبعية لأحوال المخاطبين، يقول:" "والأوساط تتنوع بتنوع الناس، فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم في حق هذا هو الذي يجب أن يكون وسطا في حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر، فالوسط هو الدليل، وهو الواسطة في العلم بين اللازم والملزوم... والأواسط التي هي الأدلة مما يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية، كما إذا كان الوسط خبرا صادقا فقد يكون الخبر لهذا غير الخبر لهذا" ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص. 192.

وخامس المنطلقات هو استعمالية الفلسفة، والاستعمالية تستلزم حضور الذات في اللغة الفلسفية، وتستلزم أن تنعكس آثار الذاتية على الكلام أو الكتابة الفلسفيين، مع وجود خصوصية استعمالية للفلسفة وهو أ ا تستعمل اللغة بصورة توهم أ ا لا تستعملها، إذ تخفي آثار الاستعمال، أثناء الاستعمال، وإذا برزت تلك الآثار تنكرت لها معتبرة أن في ما كتب من الفلسفة ما هو منها ومنه ما ليس منها، كذلك الشأن بالنسبة للذاتية فهي تخفي ظلال الذاتية ما أمكن، ولكن إذا برزت اعتبرت ذلك الجزء الذي برزت فيه ليس من الفلسفة، أو مما تضطر إليه الفلسفة وليس أمرا ضروريا فيها فهو مما يمكن الاستغناء عنه. للفلسفة إذن تدبيرها الخاص للذاتية وللاستعمالية.

وسادس هذه المنطلقات هو افتراض إضمار(أو استبطان) لا ينفك عن القول الفلسفي أيضا رغم محاولة الفلاسفة الإظهار، ولكن هيهات الإظهار الكلي، ذلك أن إظهار المضمر يجعله ظاهرا في علاقة مع باطن جديد، ويستحيل الإظهار الكلي لدخول محاوله في إظهار لا ينتهي فيصير الإضمار أمرا لازما[1].

---

(1) يبين سورل Searle ردا على من يحاول حصر معاني العبارة ووضع قواعد تحصرها، أن ذلك غير ممكن، ذلك أن هناك افتراضات قبلية تقف وراء ما نقول، وهي افتراضات لا يمكن الإحاطة ا، ويعطي مثال: "الهرة على الحصير" « The cat on the mat »

« Suppose, for example, that the cat and mat are in outer space, outside any gravitational field relative to which one could be said to be "above" or "over" the other. Is cat still on the mat? Without some further assumptions, the sentence does not determine a definite set of truth conditions in this context. Or suppose all cats suddenly became lighter than air, and the cat went flying about with the mat stuck to its belly. Is the cat still on the mat?" Searle John, *Metaphor*, in Metaphor and thought, edited by Andrew Ortony, second edition, Cambridge University press, p. 86.

ما العاقبة؟ إذ أن الفلسفة محاولة للإظهار الكلي، العاقبة هي محاولتها المستمرة لإظهار (أو استظهار[1]) لا ينتهي، وقد يوهم النموذج البرهاني من وجهة النظر الخطابية أن الاستظهار أمر اضطراري سببه بيان ما هو بين في نفسه لمن يحتاج إليه ممن غفل عنه أو كابر، فيضطر الفيلسوف إلى الاستظهار. والإضمار في الفلسفة مكمن قوة، إذ لو صارت الفلسفة ظاهرا كله لانتهت، ولما قيض لها البقاء، ولما وجد اللاحق في السابق ضميرا يظهره، ومسكوتا عنه ينطقه، ويدخل ما أظهره في علاقة مع ضمير جديد، وما أنطقه في علاقة مع مسكوت عنه جديد، و ذا يكون الضمير، وهو القياس الذي جعلته الفلسفة المشائية القياس الخطابي هو القياس الفلسفي أيضا، كما سبق أن بين ابن تيمية في كتاب الرد على المنطقيين، يقول: "وهم (أي الفلاسفة) يسمون القياس الذي حذفت إحدى مقدمتيه قياس الضمير، ويقولون إ ا قد تحذف إما للعلم ا، وإما غلطا، وإما تغليطا. فيقال: إذا كانت معلومة كانت كغيرها من المقدمات المعلومة، وحينئذ فليس إضمار مقدمة بأولى من إضمار ثنتين، وثلاثة وأربعة..."[2] إلا أن الإضمار الذي نتحدث عنه هو إضمار يرتبط بالمفاهيم الفلسفية وناتج عن عدم تواطئيتها.

---

(1) يرجع الفضل إلى الأستاذ محمد مساعد في تنبيهي إلى هذه العبارة التي استخدمها ابن رشد في مواضع من متنه الفلسفي، وأحد استعمالا ا:"البيان على جهة الاستظهار" وعمل الاستظهار هو لمن أنكر البين بنفسه. والنموذج الخطابي الذي نفصل في مقتضياته مما يعتبر أن الفلسفة عمل استظهاري، مع عدم افتراض وجود خلف بين بنفسه، فالاستظهار منذ البداية، إن افترضنا وجود بداية، والاستظهار مما لا ينتهي، ينظر مقالة الأستاذ في هذا الكتاب.

(2) ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، مرجع سابق، ص. 199.

وسابع المنطلقات هو أنّ دلالات الألفاظ الفلسفية ليست متواطئة وليست محددة بشكل نهائي، واستعمال تلك الألفاظ لا ينتهي إلى أن تتحدد المعاني، مما يبقي جزءا من الدلالة دائما غير متحكّم فيه، وغير مقصود إليه، لا تتميز المفاهيم الفلسفية بالإحالة على خارجها بل بالإحالة على غيرها من المفاهيم التي لا تتميز هي الأخرى إلا بالإحالة على غيرها، وسنجد أمر التحديد دائما مؤجلا، ويتسبب محاولة التحديد والتجميع في فيض للمعنى خارج الحدود وفي تفرق للدلالة وتشتتها مما يحوج إلى محاولات لا تنتهي للتحديد وللتجميع، مما يجعل التشابه أمرا لا ينفك عن المفاهيم الفلسفية. إنّ الغيرية تنخر القول منذ اللحظات الأولى لتشكّل المعنى داخل كلّ وحدة مكونة للقول وداخل القول ذاته.

جوامع

نثبت على سبيل التوديع أنّ النموذج الخطابي يعتبر الجانب الإنشائي بدل الإخباري، ويرى أنّ الفلسفة تتوسل بحيلة أسلوبية فتتظاهر بكونها مجرد أخبار لا أفعالا لغوية ترتبط بالزمن والحدوث، وينطلق من مسلّمة أسبقية اللفظ، إذ لا يوجد في نظره معنى متعال سابق على جميع الألفاظ، وأن تجسد الفلسفة في الألفاظ ليس أمرا عرضيا، بل جوهريا ضروريا، وهي بذلك أسلوب وطريقة في القول إذ من الضروري أن تتكلّم لغة أولا وهي متولّدة من استعمال معجم خاص استعمالا خاصا، وهي بذلك لغة داخل لغة، ويلزم عن هذا استحالة ترجمة معانيها إلى لغة أخرى ترجمة جذرية، فالترجمة تحول الأصل والفرع، ويرى أنّ الفلسفة كغيرها من الأقوال تخاطب، حتى وإن كانت كما ادعى النموذج البرهاني خطابا توجهه النفس لنفسها، ولا نعلم عن هذا الخطاب شيئا، وهذا الخطاب إن وجد مما يمتنع ألا يتوسط الألفاظ. يرى النموذج الخطابي أنّ الفلسفة استعمال مما يجعلها

غير منفكّة عن الذاتية وإن كانت تتوسل بحيلة إخفائها ما أمكن وإن برزت ادعت عدم انتماء ذلك الجزء إليها إذ أمكن استئصاله مع الحفاظ على هويتها. تبعا للنموذج الخطابي لا يمكن التخلّص من الإضمار، وفيض الدلالة قدر، وكلّ محاولة للتوحيد والتجميع تفضي إلى تشتت وتفرق لا يمكن أبدا التحكّم فيهما.

خاتمة

لقد تضمن الفكر الإسلامي بدايات الجدل الذي سيستمر في الفكر الحديث[1] بين النموذجين. وما زال كلّ نموذج يحاول أن يكلّم مقابله بلغته، محولا اعتراضاته عليه إلى نقط قوة يقوي ا نفسه ناقضا تلك الاعتراضات بتوليد ما يستلزمه النموذج داخليا كي يصح رفعها، كلّ نموذج يصحح نفسه بإبطال غيره، إنّ استمرار الجدل ينبئ عن أهمّية مواصلة استنباط مقتضيات كلّ نموذج تمّ النص عليها أو الإشارة لها فيما بلغنا من نصوص الفكر الإسلامي، مما يجعل من هذا الفكر أمرا يتعلّق بالمستقبل لا بالماضي.

---

(1) ينظر على سبيل المثال ما تضمنه مقال ريتشارد رورتي Richard Rorty السابق وهو مقال يدافع عن النموذج الخطابي، وهو النموذج الذي يمثله جاك دريدا أيضا.

تطوّر نظرية المثال عند ابن رشد

فؤاد بن أحمد

«التمثيل صنفان: إمّا مضاف وإمّا من سائر المقولات»، ابن رشد، **تلخيص كتاب الخطابة**

«الشبيه صنفان: إمّا شبيه بأمر مشترك، وإمّا شبيه في المناسبة»، ابن رشد، **مختصر الخطابة**

«وقد تبيّن أنّ المثال ينحلّ إلى قياسين حمليّين فليس بقياس شرطي، وإنّما وجد له من الشرطيّ الشكل فقط. وقد يوجد في هذا الصنف ما قوّته قوّة مقدّمة شرطيّة، مثل قولنا إن كان الملك فاضلا فالمدينة فاضلة»، ابن رشد، **القول في القياس الحملي والشرطي.**

مقدمة

طرحت مسألة تطور الفكر الرشدي في سياقات مختلفة وبرهانات متباينة؛ يمكن أن نلخص بعض الجوانب منها في ثلاثة مستويات:

مستوى نظرية العقل noétique حيث عملت الدراسات الرشدية، وهي ليست قليلة في هذا الباب، على إظهار المسارات والمسالك التي قطعتها نظرية العقل عند ابن رشد (ت. 595هـ/1198م) قبل أن تتخذ صور ا المكتملة في آخر ما صنفه الرجل في علم النفس عموما؛ وفي هذه النقطة يحصل الخلاف هل كان الشرح الكبير لكتاب النفس هو آخر ما كتب أم أنّ تلخيص كتاب النفس هو الذي حمل بين طياته أكمل صورة لنظرية العقل. وكيفما كان الأمر فهذه الدراسات تقف بالتفصيل عند المراحل التي قطعتها النظرية من بدايات تشكّلها وتبلورها في حلتيها الباجوية (نسبة إلى ابن باجة ت.533هـ/1138م) والسكندرية (نسبة إلى الإسكندر الأفروديسي ت. 215 تقريبا) حتى اكتمالها.

مستوى نظرية البرهان: وهو مستوى لم يحظ بالقسط الأوفر من الدراسات لكنه حظي بدفاع مستميت من المرحوم جمال الدين العلوي الذي حاول جاهدا أن يرسم لهذه النظرية مسارا ا ومسالكها الخاصة منذ المختصرات المنطقية وصولا إلى شرح كتاب البرهان مرورا بمرحلة التلخيص. وهي مراحل تراوح فيها ابن رشد بين الانخراط في سلك تقليد الكتابة المنطقية الأندلسية الموجود قبله، ويعد ابن باجة أحد أعلامه الكبار، كما تعد نصوص أبي نصر الفارابي (ت. 339هـ/ 950م) هي النصوص المؤسسة، وبين الانحسار في الأفق الفارابي ومحاولة البحث عن هويته في شرح البرهان.

مستوى نظرية الخطابة: حيث أظهرت الدراسات المقارنة بين مختصر الخطابة وتلخيص كتاب الخطابة، وهي قليلة جدا، وجود اختلافات بين مذهبي الكتابين. صحيح أنّ مختصر الخطابة (القول في الأقاويل الخطبية) وتلخيص كتاب الخطابة متكاملان جملةً، لكنهما ليسا كذلك تفصيلا: فبعض المفاهيم المركزية في مختصر الخطابة وفي تلخيص كتاب الخطابة لها تحديدات تختلف جزئيا من كتاب إلى آخر. وهذا يدلّ على تطور فكر ابن رشد في هذه المسائل[1].

لعلّه في هذا السياق جاء الحديث عن مراحل تطور الفكر الرشدي، وفيه بالضبط بدأ الحديث عن الانفصال الذي دشنه ابن رشد مع التقليد المنطقي الفلسفي الأندلسي من أجل تكوين فلسفة رشدية؛ لكن في هذا السياق نفسه وفي نفس الفترة تقريبا تبلورت رؤية أخرى تقول إنّ فكر ابن رشد لم يشهد انقطاعا في فكره وأنّ الأمر في نهاية المطاف يتعلّق بوحدة تطورية، أي بفكر واحد، حاول أن يبحث عن ذاته واسمه وأن يحافظ على وحدته في نفس الآن؛ كما تبلورت رؤى فلسفية ناقدة لفكرة التطور نفسها.

إنّ ما نود أن نقف عنده في هذه المحاولة هو مراجعة فكرة التطور هذه أو على الأقلّ اتجاه هذا التطور. ذلك أننا نكون مضطرين مع ابن رشد إلى

([1]) Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la **Rhétorique** d'Aristote* (Paris: Vrin, 2002) Vol. 1: *Introduction Générale*, p. 101, note

ومناهج ابن رشد في القول في الأقاويل الخطابية <=مختصر الخطابة> وتلخيص كتاب الخطابة، ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، المجلد الأول، راجعه وأعده للنشر مقداد عرفة منسية (تونس: منشورات المجمع الثقافي والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1999) ص. 53.

قلب هذا الاتجاه؛ خاصة عندما يصير أرسطو لا جزءا من تراث فلسفي وعلمي، وإنما أفقا فكريا أو سقفا نظريا ينبغي بلوغه وإدراكه باستيفاء نصوصه بالشرح والتبيين.

ولسنا هنا في سياق مراجعة شاملة لفكر ابن رشد وإنما في سياق محاولة فحص جانب مخصوص منه متعلّق بما أسميناه تطور نظرية المثال عند ابن رشد من مختصر الخطابة إلى تلخيص الخطابة، وقد احتلّت موقعا مركزيا في المصنفين وشهدت تباينا ما في مذهبي ابن رشد بخصوصه.

سنقدم في البداية صورة عامة عن القول الخطابي وموقع المثال فيه، قبل أن نعرض نظرية مختصر الخطابة في أنواع المثال ونظهر خصوصيتها بالقياس إلى التلخيص.

أولا: المثال من الأشياء الفاعلة للقناعة

يقلب ابن رشد نظره إلى المُقنع من ثلاث جهات: من جهة المخاطب بالمقنعات؛ ومن جهة طبيعة موضوعها؛ ومن جهة كيفية حصول الإقناع فيها. فهناك ما هو مقنع لواحد من الناس في مقابل ما هو مقنع لأغلبهم؛ وهناك ثانيا ما هو مقنع في أمر جزئي في مقابل ما هو مقنع في أمر كلّي؛ وهناك ثالثا ما هو مقنع بذاته في مقابل ما هو مقنع بغيره. يعمل ابن رشد هذه الشبكة التقنية على كلّ الأقاويل الخطابية بقصد تحديدها بما هي طرق لتحصيل القناعة.

وهكذا يجوز أن نقول، من الجهة الأولى، إنّ صناعة الخطابة لا تحفل بما هو مقنع لواحد من الناس؛ لأنّ «ما هو مقنع بالنسبة للأفراد لا يمكن أن

يحصل في قواعد كلّية»[1]، بالنظر إلى أنّ ما هو مقنع للفرد «غير متناه وغير معلوم عند المستعمل له»، لذلك فالخطابة تنشغل بما هو «محمود عند الأكثر أو الجميع»[2]. وربما يكون في الانشغال بما هو مقبول عند الناس جلّهم أو كلّهم مهرب من السقوط في استعمال ما هو «حادث عن الشوق والهوى»[3]؛ بمعنى أنّ الانطلاق من المشهورات أو المحمودات في بادئ الرأي يبعد الانفعالات والأهواء الذاتية عن القول الخطابي، أو على الأقلّ يحد من هيمنتها؛ ومن هنا، «فالمشهور عند واحد من الناس لا قبل للخطابة به، ومن العبث أن نفحص في الآراء الحادثة للناس عن الشوق والهوى»[4]. ولذلك لا تكون مقدمات المثال المحمودة أو المقبولة، مقبولة أو محمودة عند واحد من الناس، لأنّ الواحد من الناس قد يقبل ويحمد بناء عن ما يتشوقه ويهواه هو وإنما ما يحمده أكثر الناس أو جميعهم[5].

صحيح أنّ هذه الخصائص هي ما يضفي نوعا من «المعقولية» و«الكلّية» على صناعة الخطابة لكن دون أن ترفعها إلى مستوى الأقاويل النظرية العلمية: فالأقاويل الخطبية ليست سوى أقاويل جمهورية، اضطرتنا إليها دواع مدنية لولاها ما كانت بنا حاجة إلى اللجوء إليها. هذه الدواعي هي ما يمكن أن نستخرجه من إشارته إلى طبيعة وضع «الإنسان داخل العالم»؛ بمعنى أنّ الاجتماع والسياسة (= أي كون الإنسان مشارك ومدنيّ)

---

(1) Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la* ***Rhétorique*** *d'Aristote*, Vol. 1, p. 89.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد (باريس: فران، 2002) 1. 2. 20؛ وتجدر الإشارة إلى أن هذا وجه آخر من وجوه شبه صناعة الخطابة مع صناعة الجدل.

(3) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مارون عواد: 1. 2. 20.

(4) Pierre Thillet, 'Réflexions sur *la Paraphrase de la* ***Rhétorique*** *d'Aristote,'* Paris: Les Belles Lettres, 1976) p.110.

(5) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة: 1. 2. 20.

هما ما يجعل الإنسان «بالضرورة ما يستعمل الأقاويل الخطابية»[1]. وفي هذا السياق، يجدر بنا أن ننبه إلى أمرين: أولهما انسجام هذه الدواعي الإرادية (العملية: الأخلاقية والسياسية) مع مذهب أرسطو في كتاب الخطابة يرسخ العلاقة بين الخطابة والسياسة؛ وثاني الأمرين هو تخلّي ابن رشد في تلخيص كتاب الخطابة عن هذه الأغراض السياسية، أو على الأقلّ سيعمل على تحجيمها، من خلال تركيزه على الدواعي النظرية التي تجعل الخطابة منشغلة أيضا بما ليس من اختيارنا[2]؛ أعني بالأمور التي يراد من الناس التصديق ا. وسنرى أنّ هذه الدواعي كانت حاضرة منذ مختصر الخطابة؛ إذ يعد المحاولة الأولى لترسيخ هذا البعد النظري وفك الارتباط بين الخطابة والسياسة.

أما من جهة ثانية، فلما كان من المقنع ما يكون إقناعه في أمر كُلّي، ومنه ما يكون مقنعا في أمر جزئي، فالمقنعات الخطابية لا يكون إقناعهما سوى في الأمور الجزئية أو في «الجزئيات»[3]؛ لأنّ «الخطابة هي قوة تتكلّف الإقناع الممكن في كلّ واحد من الأشياء المفردة»[4]، والصناعة الخطبية هي على العموم «سبيل يقدر الإنسان ا أن يفعل الإقناع في شيء شيء من الأمور الجزئية على أتمّ ما يمكن في ذلك الشيء بحسب

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، تحقيق تشالز بتروورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics* (New York : Albany State University of New York Press, 1977), ص. 198.

(2) انظر: تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 1. 15 .

(3) تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 19.

(4) تلخيص كتاب الخطابة: 1. 2. 1.

(طاقته)»[1]. وإذن فالأمور الجزئية لا الكلّية هي مجال اشتغال القول الخطبي والإقناع أو القناعة هي غايته. والقناعة، كما يعرفها مختصر الخطابة، هي «ظن ما غالب تسكن إليه النفس مع شعورها بمعاندة»[2]. وهذه الخصائص كلّها تجعل القول الخطابي دون الأقاويل النظرية العلمية.

يفصل ابن رشد، سيرا على نهج أرسطو، بين نوعين من الأمور التي تحدث القناعة: هناك، من جهة، "الأشياء التي من خارج"، وهي ليست بأقاويل كالأيمان والشهادات...وهناك من جهة ثانية "الأمور التي هي عبارة عن أقاويل"، وهي تحديدا: المثال والضمير[3]. والمثال والضمير هما القولان الخاصان بصناعة الخطابة، وهما متقدمان بالطبع عن المقنعات الأخر التي تحصل من خارج.

ولمّا تبين أنّ إقناع الضمير والمثال يكون لأكثر الناس أو كلّهم في الأمور الجزئية، لا الكلّية، فإنه يمكن أن نقول أيضا إنّ الإقناع فيهما معا لا يكون بالذات، على غرار القياس، وإنما يكون بالغير؛ بمعنى أنّ الإقناع لا يكون من جهة الضمير أو المثال، وإنما من قبل شيء آخر غيرهما. وتكشف لنا طريقة ابن رشد، في تقديمه للمثال الذي يصور به الفرق بين المثال والضمير، الفصلَ النوعي بين ما ينتج بذاته وما ينتج بغيره؛ إذ يقول ابن رشد: «والذي يكون إقناعه بغيره في الجزئيات ضربان أحدهما أن يقول

---

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 198-199، وردت مفردة "صناعة" في نشرة بترورث ونقترح استبدالها بمفردة "طاقته" حتى يكون المعنى أبين؛ وقارن تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 23 - 1. 2. 24.

(2) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 169.

(3) نفسه، ص. 169-170.

القائل: «إنّ كذا إنما هو كذا لموضع كذا»، (...) وهذا هو الذي يسمى الضمير. والضرب الثاني أن يقول: «إنّ كذا إنما كان كذا لأنه مثل كذا»، (...) وهذا هو الذي يسمى المثال»[1]. وهكذا إذن فالمثال في تلخيص كتاب الخطابة وفي مختصره قول مقنع لجماعة من الناس أو لأكثرهم، يكون إقناعه في أمرٍ جزئي، ويكون إقناعه بغيره لا بذاته. وموضوع النتيجة فيه جزئي، وليس كلّيا على غرار الاستقراء؛ ويقوم المثال على التشابه في أمر مشترك، وهو معنى القول أنّ إقناع المثال يكون بغيره في الجزئيات، أي أنه يتم اللجوء إلى شيء خارج شبيه.

يعتبر ابن رشد أنّ موضوعات القياسات الخطبية، التي هي الضمائر والمثالات، إنما تكون في الأشياءِ التي يكون فيها القياس والاستقراءُ بإطلاق، غير أنّ تلك الأشياء مأخوذة بحال غير الحال التي أخذت ا في القياس والاستقراء[2]. من هنا جاءت دعوته إلى ضرورة انضباط مقدمات المقاييس الخطابية، ضمائر كانت أو مثالات، للترتيب الذي جرت عليه عادة الجمهور، لا الترتيب الصناعي الذي يكون عليه القياس والاستقراء. فقد سعى انطلاقا من بعض الدواعي إلى تفادي مجموعة من الأمور التي يفرضها سياق المخاطب أساسا.

وهكذا فقد كان يرغب في عجز الناس عن التمييز بين مواد الأقاويل الصناعية وصورها، ومن ثمّ الارتياب فيها، كما كان يرغب في تقصير الطريق أو المسافة بين المقدمات والنتيجة، ومن ثمّ تسهيل الفهم عليهم بالنظر إلى العسر الذي قد يجدون في فهم لزوم النتيجة عن المقدمات؛

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 19.

(2) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مارون عواد: 1. 2. 25.

وإخفاء ما كان خفيا أو كاذبا من المقدمات تفاديا لظهور الكذب؛ وتوخيا «للبساطة» وعدم التكلّف في الأقوال، والحيلولة دون حصول تكرار، أو الشعور بالهذر عند بادئ الرأي[1].

لإظهار طريق اشتغال هذين المقنعين والغرض منهما يقدم لنا ابن رشد مثالين طبيين، فيقول إنه إذا أشار واحد من الناس على آخر بأخذ دواء ما، يقول له: «استعمله، لأنّ فلانا استعمله فانتفع به»، فيكون قد استعمل التمثيل وسيلة للإقناع؛ أما إن أشار عليه بأخذ دواء ما قائلا له: استعمله، لأنّ «بك علّة كذا وكذا»[2] فيكون قد ج الضمير وسيلة للإقناع. ومن هنا يظهر أنّ إحدى الخصائص التي يشترك فيها المثال والضمير هي قصر المسافة بين المقدمة والنتيجة، وذلك عن طريق حذف المقدمات الأخرى.

المثال إذن، على غرار الضمير، يقوم على نوع من الحذف؛ فنحن لا نصرح في الضمير إلا بمقدمة واحد، وبشبيه واحد في المثال، فيستغنى عن الحد الأوسط وعن الشبيه الأعرف، تفاديا للهزر والتكرار في بادئ الرأي[3]. وعلى هذا، «فلا يصرح بالحد الأوسط في القياس إلا مرة واحدة، ولا في الاعتبار (=الاستقراء) إلا بشبيه واحد، فيكون القياس ضرورة ضميرا

([1]) Cf. Michel Blaustein, ‘The Scope and Methods of Rhetoric in *Averroes’ Middle Commentary on Aristotle’s Rhetoric*,’ *in* Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin Mahdi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992) p. 280.

([2]) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 170؛ ويقول: «إن شراب السكنجبين ينفع فلانا لأنه محموم»؛ نفسه.

([3]) يقول ابن رشد: «إن المحمود في هذه الصناعة أن يحذف اللازم عنه، ويؤتى بالشيء الذي يلزم؛ لأنه إذا أخبر باللازم والملزوم فكأنه قد ذُكر الشيءُ مرتين، فيكون هزراً في بادئ الرأي»؛ تلخيص كتاب الخطابة: 1. 2. 26

أي محذوفا إحدى مقدمتيه، و لهذا سمي ضميرا، إذ كانت إحداهما مضمرة، ويكون الاستقراءُ ضرورة تمثيلا، أي بشبيه واحد»[1]؛ كما أنّ التصريح بالمقدمة قد يجعل المثال ينقلب استقراء والضمير ينقلب قياسا[2]. بمعنى أنه «إذا استعمل تلك الأشياءُ بالحال التي بين في كتاب القياس، عاد المثال استقراء، والضمير قياسا. وإذا أخذت لهذه الحال التي ذكرنا، عاد الاستقراءُ مثالا والقياس ضميرا. وتلك الحال هي أخذ القياس والاعتبار بمقدمات قليلة وجيزة. فإنّ الإقناع إنما يكون أكثر من ذلك بالمقدمات القليلة الوجيزة، أو بالمقدمات التي هي في غاية الظهور وحذف ما خفي منها»[3].

وبالجملة، فهذه الشروط أو الأمور التي ينبغي أخذها بعين الاعتبار، إما بطلبها أو بتفاديها، هي التي تجعلنا نفهم كيف أنّ ابن رشد «ينتهي في تلخيص كتاب الخطابة إلى أنّ الحذف أمر مطلق وليس مقيدا فقط بالحالة

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة: 1. 2. 26.

(2) هناك مسألة لغوية بخصوص مفهوم الضمير يقتضي منا السياق التنبيه إليها، فاسم «ضمير» هو الترجمة الثانية للاسم اليوناني ενθυμω، الذي يعني (داخل الفكر أو في الفكر)؛ بعد أن كانت الترجمة الأولى الموجودة في نص الترجمة القديمة لكتاب الخطابة، «التفكير» وقد استعملها ابن سينا مع أن الفارابي قد استعمل اسم «الضمير». ويبدو أن الترجمة الأولى كانت موفقة أيضا؛ لأن التفكير عملية إضمارية أيضا تحصل على مستوى الوعي وبشكل ضمني لا يصرح فيها بكل المقدمات والنتائج. لكن اعتبار اسم الضمير أوفى بالاسم الإغريقي استنادا إلى قيام الضمير على نوع من الحذف، فهذا لا يصح من جهة أن المثال نفسه يقوم على الحذف. ورغم أن الظن يذهب بنا إلى أن ابن رشد ربما يكون قد تبنى الترجمة الأخيرة، تحت تأثير الفارابي، لكن لا يوجد بين أيدينا ما نثبت به ذلك. وانظر عرض بيار تييه والنقاش الذي تلاه: Pierre Thillet, ‘Réflexions sur *la Paraphrase de la Rhétorique d'Aristote*,’ p.116.

(3) نفسه.

التي تكون فيها المقدمة أعرف حتى من خارج الاستدلال. وهكذا فإنه يجب العمل بمبدأ الحذف وتطبيقه ضرورة على الحد الأوسط في الضمير والشبيه في المثال»[1]. وهكذا يكون ابن رشد في الداعي إلى الحذف يبحث، لا عن طريقة لتفادي صعوبة الفهم، وإنما عن وقاية من تولّد أي انطباع بحصول تكرار، أو شعور بالهذر عند بادئ الرأي. وإذا كان ابن رشد ينبه في تلخيص الخطابة على ضرورة تفادي شعور المخاطب بأي تكرار من هذا النوع فإنه كان في مختصر الخطابة قد ذهب إلى ضرورة الحذف إما لمكان إخفاء موضع العناد وإما لأنّ المقدمة في غاية الظهور[2].

ثانيا: المثال واليقين

يستعمل ابن رشد معيارين لتقويم الأقاويل التدليلية عموما، وهما معيارا الإنتاجية واللزوم. ويظهر أنّ القول الوحيد الذي يستوفي هذين الشرطين هو التدليل الذي يبين فيه الجزئي بالكلّي، وهذا هو القياس أو يكون بالقياس. وكما يقول، فالقول المنتج بالضرورة إنما هو ما يبين فيه الجزئي بالكلّي؛ أما المثال فـ«ليس يلزم عنه بالضرورة قول آخر اضطرارا ولا هو منتج بالذات»[3]. ومعلوم أنّ القول المنتج بالضرورة إنما هو ما يبين نتيجة جزئية من مقدمات كلّية؛ لأنّ الإنتاج مرتبط بصورة القول،

(1) Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la* ***Rhétorique*** *d'Aristote*, Vol. 1, p. 96.

(2) يقول: «وصور المقاييس إنما تكون منتجة بحسب بادئ الرأي بأن يسامح فيها ويحذف منها الشيء الذي به ضرورية اللزوم، على ما شأن الجمهور أن يجتزئوا به في مخاطبة بعضهم بعضا (...) لأنه قد يوهم حذفها <المقدمة> أ ا إنما حذفت لأنه ليس فيها موضع عناد وأ ا بينة الظهور جدا»؛ ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 171، ف 5 -6.

(3) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 184.

كما بين أنّ القول الصادق ضرورة هو الذي مقدماته ضرورية، وليس المثال كذلك؛ لأنّ مواده مأخوذة على جهة الممكن فقط.

لكي يظهر ابن رشد سقوط الإنتاجية واللزوم الذاتيين عن الاستدلال بالمثال، يمثّل بالاستدلال التالي، الذي يمكن أن ينقلب قياسا، عندما نغير في موقع حدوده؛ ومثال ذلك: «أنا متى حكمنا على السماء أنها مكونة لمشا بهتها للأجسام المكونة في التحيز والتغير والاتصال وغير ذلك، فالسماء في هذا القول هي الطرف الأصغر في القياس إذا كانت هي موضوع المطلوب، والمكون هو الطرف الأعظم إذا كان هو محمول المطلوب، والحد الأوسط هو التحيز والتغير. فمتى ألّفنا القياس، صار هكذا: «السماء متحيزة، والمتحيز مكون، فالسماء مكونة»».

- المطلوب الذي نريد إثباته: السماء مكونة؛
- بماذا نريد أن نبين المطلوب: الأجسام المكونة.

الطرف الأصغر: السماء

الطرف الأكبر: المكون

الحد الأوسط: التحيز والتغير والاتصال (الأجسام)

ويجب في المثال أن نضيف حدا رابعا هو:

الحد الشبيه بالحد الأصغر السماء: المتحيز والمتصل والمتغير؛

المطلوب: هل السماء مكونة.

1. الاستدلال بالقياس

- **الدعوى التي علينا إثباتها:**

«السماء مكونة»

- **السند في إثبات الدعوى:**

«المتحيز مكون»

- **غ: الموضوع الذي هو موضوع المطلوب وموضوع الدعوى:**

«السماء»

- **ب: محمول المطلوب، الذي لم يثبت بعد انطباقه على «غ»، بينما انطباقه على «س» أعرف**

«مكون»

- **م: الحد الأوسط**

«الأجسام المتحيزة المتصلة المتغيرة»

- غ هو م: السماء جسم متحيز متغير متصل؛

- م هو ب: كلّ متحيز مكون؛

- إذن غ هو ب: السماء مكونة.

هذا هو تأليف الاستدلال بالقياس.

2. الاستدلال بالمثال

- ماذا نريد أن نبين (المطلوب)؟

«السماء مكونة»

- بماذا نريد أن نبين ذلك (المثال، أو الشبيه)؟

«المتحيز مكون»

- الطرف الأكبر، ومثاله من الحروف: «ب»؛ ومثاله من المواد: «مكون»؛
- الطرف الأصغر، ومثاله من الحروف: «غ»؛ ومثاله من المواد: «السماء»؛
- الطرف الأوسط، ومثاله من الحروف: «م»؛ ومثاله من المواد: «الأجسام»؛
- الشبيه بالطرف الأصغر، ومثاله من الحروف«ه»؛ ومثاله من المواد: «المتحيز».

واضح من كلام ابن رشد أنّ المقدمة أو «المطلوب الذي ينبغي أن نبين» هو: «غ» هي «ب»؛ وأنّ المقدمة التي سوف تكون الدليل الذي «به نبين الادعاء» هو: «م» هي «ب». لكن هذا لا يكفي في التصديق بالمثال؛ لأنه لا بد من الاستعانة بكلّي أو بطرف أوسط «ب»، يكون وجوده لـ«م» ولـ«ه» معروفا. هذا «الكلّي» الذي هو «مرتسم في النفس بالقوة، ولم يصرح به مستعمل النقلة من جزئي إلى جزئي»، هو المحمول

المشترك الذي يمثّل العنصر الأساس في التدليل لأنه يضمن المشا ة بين الجزئيين «غ» و«ه» ويعطي السبب الذي لأجله يجب أن يكون قد عرف وجود الطرف الأكبر «ب» للطرف الأصغر «ه». أو بعبارة أخرى إنّ المقدمة التي بمثابة الدعوى هي: «السماء مكونة»، بينما المقدمة التي بمثابة الدليل هي «المتحيز مكون»؛ والحال أنّ الاستعمال التدليلي للمثال يقتضي أيضا اللجوء إلى حد أوسط هو «الجسم»، حيث يكون أمر انطباقه على السماء والمتحيز معطى وأعرف.

يمكن اعتبار الحد «جسم» كلاّ، حيث «السماء» و«المتحيز» جزئيان منه. إذا أخذنا «المكون» جزء مقدمة تنطبق على كلّ، لننتهي إلى أنها تنطبق على الجزئي «غ»، فإننا بذلك لا ننهج طريق المثال وإنما نستعمل طريق القياس. أما إذا اعتمدنا على معاينة أنّ «مكون» تنطبق على الجزئي «متحيز»، وهو الجزئي الأعرف، لكي نثبت أنها تنطبق أيضا على «السماء»، وهو الجزئي الأخفى من نفس الكلّي، فإننا نكون قد استعملنا طريق المثال.

غير أنه لكي تنطوي السماء تحت القضية «المتحيز مكون»، لا يكفي في ذلك أن نأخذ القضية الأخيرة مهملة بل يجب أن تكون صور ا المنطقية الكمية كلّية، أي أن تكون على الشكل التالي: «كلّ متحيز مكون». والحال أنه إن كانت هذه الكلّية تحصل عن تصفّح بعض المتحيزات لا جميعها، فإنّ التصريح بالمثال يغدو فضلا، لأنّ القضية الكلّية لم تنتج عن استدلال بالمثال؛ أما إذا لم يقع لنا يقين بالكلّية، وبقيت المقدمة مهملة بناء على تصفّحنا لبعض المتحيزات وإدراكنا أنها متكونة، فإنّ ما يلزم عن ذلك، إنما يلزم في بادئ الرأي، لا في الحقيقة؛ لأنّ اللزوم الحقيقي لا يكون إلا بتقصينا جميع الجزئيات الداخلة تحت المتحيز ووجدنا أنها كلّها متكونة،

وصارت أطراف القضية قابلة للانعكاس؛ أعني صار بوسعنا أن نقول إنّ كلّ مكون متحيز، كما نقول كلّ متحيز مكون. ولمّا كان الأمر ليس كذلك لزمنا أن نقول بأنه ليس في المثال لزوم ولا إنتاج في الحقيقة. هاهنا يميز ابن رشد أيضا كما يفعل لاحقا في تلخيص كتاب الخطابة بين ما يلزم في الحقيقة وما يلزم حسب الظن. وطالما أنّ الأمر كذلك؛ أعني أنّ الكلّية ليست ناتجة عن المثال فقد بقي أن نقول أن لا دور هنا للمثال إلا «أن يؤخذ على جهة التفهيم والإرشاد لوقوع اليقين بالكلّية»؛ وكما هو واضح، ليس له من منفعة هنا سوى لتوضيح جهة وقوع اليقين بالكلّية، لا لإنتاجه.

نزع ابن رشد خاصيتي اللزوم الضروري والإنتاج عن المثال جعله ي ع عنه إمكانية تأسيسه للكلّي الذي يمكن أن يتخذ مقدمة برهان. والظاهر أنّ السبب في ذلك يعود في الأصل إلى ارتباط المثال في ذهن ابن رشد بالحس دون أن يغادره. فإذا كان الحس يدرك من الكلّي أشخاصا محدودة العدد، «فينتج عن تصفح هذه الأشخاص المعدودة الظن من حيث هو القضية الكلّية التي من الحس فقط، وليس من العقل»[1] فإنّ مراتب الظن تكون تبعا لذلك بحسب قر ا وبعدها من هذا الحكم الكلّي المستخلص من الحس، وهو غير الكلّي الحقيقي. والحال أنّ الكلّي في المقدمات ليس عن الحس بل عن قوة أخرى، هي «الحدس» أو «العقل الخالص»، كما يقول في ابة تلخيص كتاب البرهان.

يضعنا تصور ابن رشد للمثال في حرج من أمرنا: فإما أن نكون في غنى عن المثال أو أن لا نتجاوز عن طريقه بادئ الرأي أو الظن، وهو

---

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 186.

«بالجملة هو القضية الكلّية التي تكون من الحس فقط»[1]. ومن هذه الجهة، فقد يستغنى عن المثال لأنه إذا حصلت هذه الكلّية عند تصفّحنا بعض المتحيزات كما تحصل المقدمات الجزئية. أما إذا كان لم يقع لنا يقين كلّي عندما أحسسنا بعض المتحيزات متكونة وبقيت عندنا هذه المقدمة مهملة، فلن يلزم عن إحساسنا ذلك شيء باضطرار، بل في بادئ الرأي فقط. من هنا يظهر أنّ حصول اليقين بالكلّية في أمثال هذه المقدمات ليس عن الحس لأنّ الحس لا يدرك منها سوى أشخاص محدودة العدد، وأنّ مراتب الظن إنما هي بحسب قر ا وبعدها من هذه الكلّية التي تكون عن العقل.

مدخل المثال إلى الكلّي كان مناسبة لابن رشد لتوجيه نقد لاذع لأحد أعلام الكلام الإسلامي. وهكذا فإنّ أبا المعالي الجويني (478 هـ/ 1085م) ربما كان المفكّر الإسلامي الوحيد الذي خصه ابن رشد بالنقد الصريح في مختصر الخطابة. وقد جاء ذكره في مناسبتين على الأقلّ: الأولى في سياق الحديث عن المقاييس المنفصلة التي تصير مقنعة بأن لا يستوفى جميع المتعاندات فيه؛ والثانية في سياق مدخل المثال إلى اليقين. وهي المناسبة التي يهمنا الوقوف عندها للأسباب التالية: إنّ ذكر ابن رشد للجويني مناسبة لنا أيضا للوقوف على مرتبة هذا المفكّر داخل فكر ابن رشد. ويمكن أن نقول كذلك إنّ الجويني كان أحد مكونات فكر ابن رشد أيام شبابه؛ ويظهر من ذكره لبعض أقواله في مختصر الخطابة وفي مواضع أخرى من مختصر المنطق، أنّ كتب الرجل كانت مقروءة من قبل ابن رشد؛ وأنه هو الذي كان نافذة ابن رشد على فكر الأشاعرة، وليس الغزالي (ت. 505/ 1111م).

---

(1) نفسه.

ومع أنّ السياق لا يسمح لنا بذكر المواضع من كتب الجويني التي اقتبسها ابن رشد، فإنه يمكن أن نشير إلى حضور الشامل في أصول الدين والبرهان في أصول الفقه والإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد؛ والمعروف عند الباحثين اليوم أنّ ابن رشد سيتعرض للنقد لبعض دعاوى الجويني التي حملتها هذه الكتب في كتاب كشف مناهج الأدلّة عن عقائد الملّة. لكن هذا الكتاب لم يكن الموضع الوحيد الذي دخل فيه ابن رشد في نقاش مع أبي المعالي.

والسياق النظري الذي جاء فيه ذكر الجويني بالقصد الأول هو استشكال ابن رشد قدرة التمثيل على تحصيل اليقين بالكلّية[1]. ومع أنّ ابن رشد يعد المثال داخلا في التعليم البرهانيّ، لكن لا على جهة التصديق وإنما على جهة الإرشاد فقط[2]، فإنّ الجويني، حسب قراءة ابن رشد، قد ذهب إلى أنّ المثال يفيد اليقين على جهة الإرشاد. وقد نتج هذا المذهب الذي ذهبه الجويني عن عدم قدرته على التمييز بين ما ينتج اليقين وما يرشد إليه فقط.

---

(1) انشغل الجويني فعلا في بعض كتاباته بالتمثيل أو بالقياس وبأنواعه. فقد خصص الجزء الثاني من كتاب البرهان في أصول الفقه للدفاع عن القياس التمثيلي ضد الرافضين له من شتى أنواع المذاهب من معتزلة وحنابلة وظاهرية كما خصصه للتمييز بين أنواعه وبين مراتب التمثيل. انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، جزآن، تحقيق عبد العظيم الديب (قطر: 1399 هـ) الجزء الثاني، ص. 749، ف 688 - ص. 764، ف 710.

(2) ابن رشد، القول في المخاطبة البرهانية، قيد النشر ضمن مجموع من تحقيق تشالز بترورث، ص. 215.

وفي الواقع، فإنّ ابن رشد ينسب إلى الجويني دعوى مفادها أنّ المثال يفيد اليقين على جهة الإرشاد، لا على جهة القياس والتصفّح (الاستقراء)[1]. لكن لمّا كان المفكّر الأشعري، كما يقول ابن رشد، لا يقول بالقياس الصحيح الشكل، فإنه يلزمه أن تكون العلوم كلّها أولية فلا يكون هناك معلوم بقياس؛ مما يعني على سبيل المثال أنّ حدوث العالم أمر معلوم بنفسه ولا يحتاج إلى نظر، وهذا محال.

لاشك أنّ حديثنا عن اعتراض ابن رشد على الجويني قد حملنا إلى مناخ علم الكلام ومسائله؛ لكننا نود أن نذكّر القارئ أننا لا نزال في مختصر الخطابة ولم نغادره. وهكذا، فقد تعرض هذا المصنف المحسوب على فترة شباب ابن رشد بالنقد لدعوى الجويني بخصوص الم لة الإبستمولوجية للتمثيل. وقد استثمرت في هذا النقاش أمثلة كلامية، من قبيل حدوث العالم، وهو المثال الذي سيتحول من مقام الدليل إلى مقام المطلوب في

(1) ومع أن الجويني مشهور بالدفاع عن قياس التمثيل، فإننا لم نعثر في نصوص التي بين أيدينا على ما ينطبق عليه قول ابن رشد بالضبط، إلا أننا عثرنا له على هذا القول: «وذهب جمهور العلماء إلى أ ا (=القياسات) تقتضي غلبات الظنون، كما يقتضي الدليل العقلي العلم بالمدلول، وهذا ساقط من القول. فإن القياس المستنبط لا يخلو إما أن يكون صحيحا في معلوم الله وإما أن يكون فاسدا. فإن كان صحيحا فليقتضي علما، وإن كان فاسدا كان لغوا لا اقتضاء له. ولا معنى لاقتضاء القياس غلبة ظن، ولكن إنما ترجع غلبة الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحا. فأما أن يقتضي له القياس ظنا فلا. ولكن تحصل غلبات الظنون على مجاري العادات»؛ الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرين (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969) ص. 100. ويقول أيضا: «تفصيل ما يصح ويفسد وإسناد كل دعوى فيها إلى الحق هو لباب القياس»؛ البرهان في أصول الفقه، ج. 2، ص. 780-781، ف 729.

الكشف عن مناهج الأدلّة؛ إذ دخل ابن رشد مع الجويني في نقاش حول ما كان يستعمل على سبيل التمثيل في مختصر الخطابة. بعبارة أخرى، سينصب النقاش مع الجويني حول دعوى حدوث العالم وإثبات الصانع، هذه الدعوى التي كان يتوسل ا كما لإظهار مدخل المثال إلى اليقين بالكلّية في مختصر الخطابة[1]. ومن هذه الجهة يجب أن نقول إنّ هذا النقاش قد غاب تماما عن تلخيص كتاب الخطابة، حيث لا ذكر لا للجويني ولا للغزالي[2].

ثالثا: أنواع المثال في مختصر الخطابة

ثمّة أمر يدعو إلى التساؤل بخصوص مذهب التمثيل عند ابن رشد، ولا يتعلّق هذه المرة بمأزق ناتج عن تعارض القول والممارسة؛ أعني تعارض القول بتخسيس المثال منهجيا ومعرفيا من جهة، واستعماله لاستيفاء حاجات معرفية ومنهجية من جهة ثانية، وإنما بمآزق ناجمة عن تعدد آفاق التمثيل وتعارض الأقوال بخصوص دلالاته من جهة، وعن التباسها باسم المثال أو "البارادیغما" أو الاستدلال بالمثال، من جهة ثانية. والذي يحملنا على إرجاع هذا الغموض الدلالي إلى ابن رشد ذاته ثلاثة أمور؛ أولها: أنّ ابن رشد لم يكن يميز تمييزا حاسما بين الاسمين، ففي الوقت الذي نجد تلخيص كتاب القياس قد استقر على اسم المثال كمقابل للأقوال المذكورة، أعني الاستقراء والقياس والضمير، فإنه يستعمل في نصوص أخرى كتلخيص كتاب الجدل وتلخيص كتاب البرهان اسم التمثيل أو مرادفه

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، تحقيق بترورث، ف 31، ص. 186 -187؛ وانظر أيضا مختصر الجدل، تحقيق تشالس بترورث، مرجع مذكور، ص. 156 -157، ف 10.

(2) لكن دون أن يخلو هذا الكتاب من أمثلة ذات بعد ميتافيزيقي كلامي كما تبين في موضعه. انظر: ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 32.

الشبيه بالمناسبة بالمعنى نفسه. وثانيا: حسب نصوص أرسطو المؤسسة للقول الرشدي، فالمثال، وهو نوع من أنواع الاستدلال المنطقي إلى جانب القياس والاستقراء والضمير، غير التمثيل أو الأنالوغي الذي هو آلية للنظر استعان بها أرسطو في حلّ بعض المسائل؛ أما الأمر الثالث فهو إقدامه على أمر نعتبره غير مسبوق، حين عمد في مختصر الخطابة، الذي يعد من نصوصه المبكّرة، إلى تصنيف التمثيل (وقد أسماه الشبيه بالمناسبة) ضمن أصناف المثال. والحال أنه لا وجود للتمثيل أو الأنالوجيا ضمن أشكال التدليل عامة التي أحصاها أرسطو في كتاب القياس، ولا ضمن أي صورة من صور الاستدلال بالمثال التي فحصها أرسطو في كتاب الخطابة. إلا أنّ هذا التصنيف لن يدوم طويلا، إذ أنّ ابن رشد سيتراجع عنه في تلخيص كتاب الخطابة، حيث لا أثر للتمثيل ضمن أصناف المثال.

وهذا ما سنعمل على إظهاره من خلال وقوفنا على أنواع المثال في مختصر الخطابة.

يمكن أن نقول منذ البداية إنّ خصوصية نظرية المثال، كما تبلورت في مختصر الخطابة، تقوم أساسا في تمييز المختصر بين عدة أنواع من المثال تمييزا قائما على صور الأمثلة وليس على موادها، وهو الأمر الذي لن نجده في تلخيص كتاب الخطابة.

1. المثال القائم على التشابه في الموضوع

النوع الأول من المثال هو «أن يحكم على وجود محمول في موضوع أو سلبه عنه من أجل وجود ذلك المحمول في شبيه ذلك الموضوع أو سلبه

عنه، إذا كان وجوده في الشبيه أو سلبه عنه أعرف»(1). علّة الحكم بثبوت محمول لموضوع أو بسلبه عنه هي ذا ا علّة ثبوت المحمول في شبيه الموضوع أو سلبه عنه، ثبوتا أو سلبا متقدمين في الزمان والمعرفة. فالجهة التي من أجلها ثبت المحمول لموضوع ما أو سلب عنه هي ذا ا الجهة التي من أجلها ينبغي أن يثبت الحكم لشبيه ذلك الموضوع أو يسلب عنه.

ويستعمل ابن رشد على سبيل الإيضاح المثال التالي الذي سنحلّله: «السماء مكونة؛ لأنّ الحائط مكون»(2):

- الدعوى التي علينا حفظها: «السماء مكونة»؛

---

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 183؛ وعلى سبيل المقارنة النافعة نشير إلى قول الفارابي: «التمثيل هو إقناع الإنسان في شيء أنه موجود لأمر ما لأجل وجود ذلك الشيء في شبيه الأمر، متى كان وجوده في الشبيه أعرف من وجوده في الأمر»؛ كتاب الخطابة، تحقيق تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1976) ص. 59-60. ويقول الفارابي في موضع آخر: «التمثيل إنما يكون بأن يوجد أو يعلم أولا أن شيئا موجودا لأمر جزئي فينقله الإنسان من ذلك الأمر إلى أمر جزئي بالأول فيحكم به عليه إذا كان الأمران الجزئيان يعمها المعنى الكلي الذي هو من جهة وجد الحكم في الجزئي الأول، وكان وجود ذلك الحكم في الأول أظهر من وأعرف وفي الثاني أخفى، فالأول له مثال والثاني ممثل بالأول. وحكمنا بذلك عليه تمثيل الثاني بالأول، ومثاله الجسم هو الحائط، الحائط مكون؛ فالجسم مكون، والسماء جسم، والجسم مكون؛ فالسماء مكونة»؛ جوابات لمسائل سئل عنها، ضمن الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، 1987) ص. 115؛ وقد ورد عنده في كتاب القياس تعريف قريب من هذا وبنفس المثال تقريبا. انظر: كتاب القياس، تحقيق رفيق العجم، ضمن المنطق عند الفارابي، ج. 2 (بيروت: دار المشرق، 1986) ص. 36.

(2) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 183.

• المثال الذي هو الحجة في حفظ الادعاء: «الحائط مكون»؛

وسنحاول في ما يلي أن نعرض التدليل الذي يتضمنه استدلال ابن رشد، مع الاستعانة ببعض الحروف لأجل التعبير عن مختلف الموضوعات والمحمولات التي لها مدخل في التدليل.

• غ: الحالة التي هي موضوع المطلوب: «السماء»؛

• س: الموضوع الذي يفيد المثال: «الحائط»؛

• ب: محمول المطلوب، الذي لم يثبت بعد لـ«غ»، بينما كان ثبوته في شبيهه «س» أعرف: «مكون»؛

النتيجة التي هي بمثابة دعوى في هذا الاستدلال هي: «غ هي ب» (=السماء مكونة)؛ أما المقدمة التي هي بمثابة الدليل الذي يثبت الدعوى فهي «س هي ب» (=الحائط مكون). لكن استعمال المثال حجة يقتضي أيضا التوسل بحد أوسط «م» يكون ثبوته لـ«غ» ولـ«س» معا أمرا معروفا لا يحتاج إلى أن يذكر. ورغم خفاء الحد الأوسط فإنه يمثّل العنصر الأساسي في الاستدلال؛ إذ بما أنه هو الكلّي الذي غ (السماء) وس (الحائط) جزئيان منه، فهو ما يضمن المشا ة بين الحالتين «غ» و«س»، ويعطي السبب الذي لأجله يجب أن ينقل المحمول «ب» (مكون) إلى موضوع المطلوب (السماء). هذا الحد الأوسط هو «الجسم».

«م» هو الحد الأوسط: «جسم»

فإذا كانت السماء تشبه الحائط في الجسمية، وقد تقدم لنا أن عرفنا أنّ الحائط مكون، فإنه يتحصل لدينا أنّ السماء مكونة لمكان شبهها

بالحائط. وفي هذه الحالة نحن حكمنا على وجود المحمول «مكون» في الموضوع «سماء» من أجل وجود ذلك المحمول على نحو أعرف في الموضوع الشبيه بالسماء الذي هو حائط. إذا تبين أنّ علّة تكون الحائط هي الجسمية؛ وعرف أنّ الجسم منه حائط وسماء وغيرهما؛ فإذن السماء مكونة.

وبالجملة فإنّ التشابه في الموضوع -وليس أي تشابه- هو الذي يؤسس هذا الاستدلال، فيجعلنا نمدد حكمنا من القضية الأولى الأعرف إلى القضية الثانية الأخفى.

2. المثال القائم على التشابه في المحمول ووحدة الموضوع

إذا كان النوع الأول من المثال يعتمد في نقلة الحكم من جزئي إلى جزئي بناء على تشابه في موضوع الجزئي، فإنّ النوع الثاني من المثال يعتمد على تشابه في محمول الجزئي؛ أعني، بعبارة ابن رشد، «أن نحكم بوجود محمول في موضوع أو سلبه عنه من أجل وجود شبيه ذلك المحمول في ذلك الموضوع أو سلبه عنه، إذا كان وجود الشبيه أو سلبه أعرف»[1]. ومع ذلك فهذا النوع من المثال يعتمد على وحدة موضوع الجزئي، فالأمر يتعلّق بالحكم لموضوع ما بثبوت محمول له أو عدمه، من أجل وجود شبيه ذلك المحمول أو عدمه في ذات الموضوع.

وعلى غرار ما فعل ابن رشد في النوع الأول يقدم هنا أيضا مثالاً يصور به هذا النوع. يقول في ذلك: «مثال ذلك أن نحكم على السماء أنها مستحيلة من أنها متنقلّة»[2].

---

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 183.

(2) نفسه.

- الدعوى الذي ينبغي لنا أن نحفظه: «السماء مستحيلة»؛
- المثال الذي هو السند في حفظ الادعاء: «السماء متنقّلة»؛

لنستعرض التدليل الذي يتضمنه قول ابن رشد، ولنختصر بنفس الحروف مختلف الموضوعات والمحمولات التي لها مدخل في التدليل.

ب: المحمول الذي هو موضوع خصومة وموضوع ادعاء: «مستحيلة»

س: المحمول الشبيه الذي يصلح مثالا: «متنقّلة»

غ: موضوع المطلوب، الذي لم يعرف بعد وجود «غ» له، بينما كان وجود شبيهه س له أعرف: «سماء».

يتضح إذن أنّ المقدمة التي هي بمثابة الادعاء في هذا الاستدلال هي: «غ هي ب»، أما المقدمة التي هي بمثابة الدليل الذي يحفظ الادعاء فهي «ب هي س». ولكن، وعلى غرار النوع الأول من المثال، يقتضي استعمال هذا النوع من المثال حجة اللجوء إلى حد أوسط «م» حيث يكون أمر انطباقه على «غ» وعلى «س» معطى. ومع أنّ هذا المحمول المشترك لم يذكره صاحب المثال، فهو العنصر الأساسي في هذا الاستدلال، لأنه هو ما يضمن المشا ة بين المحمولين «غ» و«س»، ويعطي السبب الذي لأجله يجب أن نحكم بشبيه المحمول على نفس الموضوع.

م: الحد الأوسط: «متحرك»

فنحن هنا نثبت محمولا، وهو الاستحالة، للموضوع «سماء» من أجل وجود شبيه ذلك المحمول، الذي هو التنقّل، وجودا أعرف في ذات

الموضوع. وبين أن تشابه التنقل مع الاستحالة، إنما هو لمكان دخولهما معا تحت «مقولة» واحدة هي الحركة، وإن بقيت هذه المقولة مضمرة غير مذكورة. فالسماء المتنقّلة هي سماء متحركة، لأنّ المتحرك منه متنقّل ومنه مستحيل أو هما معا؛ لكن التشابه هنا ليس في محتوى كلّ من التنقّل والاستحالة، وإنما في كو ما نوعين داخلين تحت جنس واحد هو الحركة، أي في كو ما معا حركة ما؛ أما محتواهما فهو مختلف، بالنظر إلى اختلاف مقولة الأين عن مقولة الكيف؛ ومعروف الاستحالة حركة في الكيف، بينما النقلة حركة في المكان.

وبقي أن نشير إلى أنّ إيراد ابن رشد للتنقّل على أنه المحمول الأعرف والاستحالة على أنها المحمول الأخفى، إنما يقوم ربما على ملاحظة تجريبية ترصد حركة السماء على نحو أبين من استحالتها. لكن المسألة التي يلزم إثار ا هي أنّ استحالة السماء غير حقيقية؛ لأنها حسب التقليد الأرسطي لا تنتمي إلى عالم الكون والفساد...

نستنتج مما سبق أنه إذا كانت بنية النوع الأول من المثال قائمة على التشابه في الموضوع، فإنّ بنية النوع الثاني تقوم على التشابه في أمر مشترك هو المحمول، ووحدة في الموضوع. والوحدة في الموضوع غير التشابه كما سيتبين. فالاتحاد في الموضوع هو مجانسة وهي غير المشا ة القائمة على الاتحاد في الكيف أو المناسبة القائمة على الاتحاد في الإضافة، وهما «وصفين عرضيين»، كما يقول أبو البركات البغدادي[1].

---

(1) أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة، ج.1 (حيدر أباد: 1357) ص. 54.

3. المثال القائم على التشابه في الموضوع والمحمول معا

النوع الثالث من المثال يختلف عن سابقيه من جهة أننا نحكم فيه «بوجود محمول لموضوع أو سلبه عنه لوجود شبيه ذلك المحمول في شبيه ذلك الموضوع أو سلبه عنه، إذا كان وجود شبيه المحمول في شبيه الموضوع أعرف أو كان سلبه عنه أعرف»[1]. مسوغ تمديد الحكم من الجزئي إلى الجزئي هنا متعلّق بأمرين اثنين، أعني تشا بين، لا تشا ا واحدا. فهناك التشابه في موضوعي الجزئيين من جهة، أعني أنّ نوع السكر يشبه نوع العسل؛ ومن جهة ثانية التشابه في محمولي الجزئيين أعني «التقطيع» و«التحليل».

مثال ذلك كما ذكرنا للتو: «العسل مقطّع لأنّ السكر محلّل»[2].

- الدعوى يجب أن تحفظ: «العسل مقطّع».
- المثال الذي هو السند في إثبات الدعوى: «السكر محلّل».

لنستعرض التدليل الذي يتضمنه استدلال ابن رشد، ونعوض بالحروف على غرار ما سبق، مختلف الموضوعات والمحمولات التي لها مدخل في التدليل.

- غ: موضوع المطلوب: «العسل»؛
- ج: محمول المطلوب: «مقطّع»؛

---

(1) ابن رشد، مختصر الخطابة، ص. 183 -184.

(2) نفسه، ص. 184.

- س: الموضوع الشبيه ب «غ» الذي يفيد المثال: «السكر»؛
- د: المحمول الشبيه ب «غ» الذي يفيد المثال: «محلّل»؛
- «غ هي ج»: هي المطلوب، الذي لم يعرف بعد، بينما شبيه موضوعه «س» وشبيه محموله «ج» أعرف: «س هي د»، أو: «السكر محلّل».

القضية «غ هي ج» في هذا الاستدلال هي الدعوى، أما المقدمة «س هي د» فهي المثال الذي يحفظ الدعوى. ولكي يحصل هذا النوع الثالث من الاستدلال لا بد من اللجوء إلى جنس مشترك «م هي ت» حيث يدخل الموضوعان «غ» (الأخفى) و«س» (الأعرف) تحت «م»، ويدخل المحمولان «ج» (الأخفى) و«د» (الأعرف) تحت المحمول «ت»، وتمثّل هذه القضية العنصر الأساسي في الاستدلال، لأنه بالذات ما يضمن المشا ة بين القضيتين «س هي د» و«غ هي ج»، وتعطي السبب الذي لأجله يجب أن يعرف الموضوع المطلوب «غ»، للمحمول المطلوب «ج»، وإن كانت لم تذكر كما نرى.

و«م» هي الجنس المشترك «الحلاوة مسهلة».

هكذا نتمكّن بفضل التشابه القائم بين الموضوع الأول والموضوع الثاني، والتشابه بين محمول الموضوع الأول ومحمول الموضوع الثاني، من أن نحكم لشبيه الموضوع الأول بشبيه محمول الموضوع الأول.

ويظهر أنّ هذا المثال يحتوي، بمعنى من المعاني، على بنيتي النوعين السابقين؛ وكما قلنا فخصوصية هذا النوع من المثال تقوم على تشا ين في

أمرين مشتركين، لا في أمر واحد، على خلاف النوع الأول؛ وعلى تشابه في الموضوعين لا على وحدة فيهما، على خلاف النوع الثاني.

ويظهر أيضا أنّ محمولي هذا النوع يحتملان التبديل؛ إذ يمكن أن نقول «العسل محلّل» بدل «السكر محلّل»، أو أن نقول «السكر مقطّع» بدل «العسل محلّل»؛ لأنّ التحليل والتقطيع نوعان للتسهيل، والسكر والعسل نوعان لجنس الحلو. وتجدر الإشارة في الأخير أنّ هذا المثال مثال طبي يعتمد التجربة أساسا، وأحيانا يكون إثبات أنّ السكر محلّل نفسه في حاجة إلى مثال حتى يظهر؛ أي في حاجة إلى بعض المقدمات التجريبية، كما يقول ابن رشد.

4. المثال الذي يكون فيه الدعوى كلية والشبيه جزئيا

لعلّ ابن رشد يتحدث عن نوع خامس من المثال وهو الذي نحكم فيه بمحمول على موضوع لوجود شبيه ذلك المحمول في موضوع جزئي يدخل ضمن الموضوع الكلّي؛ أعني «قد يكون الحكم كلّيا والشبيه جزئيا كقولنا: الملذّات شر لأنّ الخمر شر»[1].

- الحكم الذي ينبغي أن نحفظه: «كلّ الملذّات شر»؛
- المثال الذي هو السند في حفظ الادعاء: «الخمر شر»؛

سيرا على نهجنا في الأنواع السابقة، سنحاول أن نبين الاستدلال الحالي، ونبدل بنفس الرموز المحمولات والموضوعات التي تدخل في الاستدلال:

(1) نفسه.

- غ: موضوع المطلوب: «الملذّات»؛
- س: موضوع المثال: «الخمر»؛
- ب: محمول المطلوب، الذي لم يثبت بعد وجوده ل «غ»، بينما كان وجود أحد أجزاء غ - الذي هو س - أعرف: «شر»؛

المقدمة «غ هي ب» هي الحكم أو الدعوى، أما المقدمة «س هي ب» فهي الدليل إلى هذه الدعوى. لكن استعمال المثال هنا يتطلّب أيضا اللجوء إلى واسطة يفترض أن تكون قد تقدمت معرفتها، وهي أنّ الخمر واحد من الملذّات. لكن الملاحظ هو أنّ هذه الواسطة الأعرف التي تمثّل العنصر الأساسي في هذا الاستدلال لأنها هي التي تعطي السبب الذي لأجله يجب أن يحمل على «غ» ما يحمل على جزئه «س»، هي نفسها موضوع المطلوب «غ». فالحكم يمر من الموضوع الأول (الخمر) إلى الموضوع الثاني (الملذّات) عبر واسطة يعطيها دخول الأول في الثاني.

- الواسطة: غ: «الدخول تحت الشر»

فنقول:

س هي غ: الخمر من الملذّات؛

س هي ب: الخمر شر؛

إذن غ هي ب: الملذّات شر؛

هكذا يكون «غ» محمولا معروفا في المقدمة الأولى وموضوعا أخفى في النتيجة؛ هذا من جهة.

أما من جانب آخر، فهذا المثال وإن كان يظهر أنّ بنيته من طبيعة استقرائية أو قريب من الاستقراء طالما أنّ نتيجته كلّية، فهو مثال في الحقيقة، لأننا لم نصحح فيه الكلّي الذي هو «غ» بتصفّحنا لأجزائه «م»، وإنما نقلنا إليه الحكم الذي هو موجود لجزء واحد فقط من أجزائه وهو «س» لمكان شبه هذا بباقي الأجزاء «م».

صحيح أنّ تمثّل ابن رشد لهذا النوع يجعلنا نميل إلى الظن بأنّ المثال الذي يتكلّم عنه هو استقراء؛ ويمكن أن نبين ذلك بالقول بأنّ الحكم «كلّ الملذّات شر»، إنما هو حكم انتهينا إليه بعد استقراء الموضوعات التي تدخل ضمن الملذّات وتنطبق هذه عليه؛ لكن في الحقيقة من الصعب علينا أن نقتنع بمثل هذا الحكم الكلّي اعتمادا على جزئي واحد؛ لذلك فنحن لم نتصفّح سوى جزئي واحد هو الخمر؛ ومعروف أنّ ابن رشد يفصل بين المثال والاستقراء بعدد الجزئيات المتصفّحة. فإذا كان المتصفّح واحد فإننا نكون بإزاء مثال؛ أما إن كان المتصفّح أكثر من واحد فإننا نكون بإزاء استقراء غير مستوفى وأما إن انتهينا إلى الكلّي بعد استقراء جميع جزئياته فإننا نكون أمام استقراء مستوفى.

الاستقراء إذن هو ما نثبت فيه مقدمة كلّية عن طريق إحصاء جزئيات داخلة تحت الكلّي؛ والحال أننا قد أثبتنا في هذا المثال المقدمة «كلّ الملذّات شر» عن طريق التشابه الذي بين الملذّات والخمر، فسحبنا حكم الخمر على حكم شبيهه، وإن كان كلّيا[1]. ومن هنا، فعلى الرغم من إدراج ابن رشد للحجة التي يكون فيها «الحكم كلّيا والشبيه جزئيا» ضمن «الحجة بالمثال»، وهي كما يظهر قائمة على إحصاء الأشياء التي تدخل تحت الحكم

(1) ويجب أن نشير إلى أن هذا النوع من المثال هو لم يتحدث عنه ابن رشد في المقالة الأولى من تلخيص كتاب الخطابة.

الكلّي، وهو الأمر الذي يقرب المثال من الاستقراء من جهة استخراج حكم الكلّ من الجزء، فإننا نراه ينبه إلى ضرورة التمييز وبشكل قاطع بين هذا النوع من المثال وبين الاستقراء: فـ«الفرق بين هذا وبين الاستقراء إنما صححنا فيه الكلّي بالجزئي؛ وهنا إنما صححنا الواحد بالآخر من حيث هو شبيه، لا من حيث (أنّ) أحدهما جزئي والآخر كلّي»[1].

جملة القول إنه حتى إن بدا من عرض ابن رشد لهذا النوع من المثال، أنّ هناك ضروبا من الشبه بين المثال وبين الاستقراء أو أحد أنواعه، أو حتى نوع من الشبه بين المثال والقياس، فمن الضروري في نظره التمييز بين أصناف الحجة الثلاثة. فبعد أن حسم في التقارب الظاهر بين الاستقراء والمثال عندما يحصل الحكم بناء على حكم شبيه جزئي، يقول عن التقارب الثاني: «المثال بالجملة، كيف ما كان، ليس فيه حكم بكلّي على جزئي، لأنّ المتشا ين ليس أحدهما أعم من الآخر، ولا يوجدان متشا ين من هذه الجهة»[2].

وإذن، فليس في المثال حكم بكلّي على جزئي على غرار ما يحصل في القياس؛ ولا نصحح في المثال الكلّي بجزئي على غرار ما يحصل الاستقراء. لكنه حكم بجزئي على جزئي بناء على تشابه في أمر مشترك بينهما أو بناء على تشابه في النسبة. وهناك حالة واحدة نحكم فيها على كلّي انطلاقا من جزئي لكن ذلك ليس على سبيل تصحيح الأول بالثاني وإنما على سبيل تشا هما في أمر مشترك، كما سبق أن بينا. وإنّ التمييز بين هذه الأقاويل، هو الذي يجعلنا ندرك عموما م لة كلّ واحد منها وقيمته الإنتاجية، كما يمكننا من فهم تصور ابن رشد للمثال باعتباره أحد هذه الأقاويل.

(1) مختصر الخطابة، ص. 184، ف 27.
(2) نفسه، ص. 184، ف 29.

لكننا نميل إلى القول مع ذلك بأنّ هذا المثال هو ما درجت الدراسات الأصولية على تسميته بـ«قياس الأولى»، وهو أحد أنواع التمثيل. وهو يستعمل في الفقهيات كما يستعمل في غيرها من مجالات النظر، حيث يحكم على الكلّي بحكم الجزئي لدخول الثاني في الأول، ولانطباق حكم الجزئي على الكلّي من باب الأولى[1]. ولا أدلّ على ما نقول من المثال الذي استعمله ابن رشد نفسه، وهو ما تسري عليه القاعدة: ما كان قليله حرام فبالأولى أن يكون كثيره حرام. فالقليل هو الخمر والكثير هو المسكر، وإذا كان الخمر حرام فإنّ المسكرات حرام من باب الأولى. وهكذا ف«عندما يحرم الله تعالى أو رسوله ﷺ كمية صغيرة من مسألة معينة نخلص إلى أنّ كمية أكبر من المسألة نفسها هي أيضا محرمة»[2]؛ ويمكن أن نقول من هذه

---

(1) يقول أرسطو: «إن كان اثنان يقالان على واحد، فإن كل ما يظن به أنه أحرى بأن يكون وجوده أقل يوجد، فالذي هو أحرى بأن يوجد يوجد أيضا»؛ فالموضوع «س» أولى بالاتصاف بالصفة «ك» من اتصافه بالصفة «ل»، ولكن الموضوع «س» يتصف بالصفة «ل». إذن الموضوع «س» يتصف بالصفة «ل». انظر: حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1992) ص. 167.

(2) وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، ترجمة أحمد موصللي (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007) ص. 135. لكن السيد حلاق يثير إشكالية قياسية هذا النوع من المثال، الذي يسميه قياس الأولى؛ أعني هل هو فعلا قياس أم أنه يرجع إلى اللغة فقط. وإذا افترضنا الحالة الثانية، فنحن لا نقيس "ضرب الوالدين" على قول "أف" لهما، وإنما "أف" تعكس في استعمالها اللغوي معنى الضرب؛ ومن هنا تنتفي القياسية عن قياس الأولى. ويقارن بين التمثيل القائم على التشابه بين الجزئيين وقياس الأولى فيقول: «في القياس ينتقل الاستدلال من خاص إلى خاص آخر كما هي الحال مع "خمر العنب" و"الويسكي". وتتساوى القضيتان الأصلية والجديدة من ناحية أ ما خاصان متساويان. أما في قياس الأولى فما من مساواة كهذه بين القضيتين. فالقضية الأصلية تحافظ دوما على بعد أكبر أو أصغر من القضية الجديدة. ويضاف إلى هذا الاعتبار أنه في القياس يستنبط الحكم على أساس تماثل موجود بين القضيتين في حين أنه في قياس الأولى يضمن الحكم من دون الحاجة المسبقة إلى إظهار تماثل. ومن المتوافق مع مبادئ المنطق القول إن قياس الأولى حجة غير قياسية ولا علاقة لها مطلقا من الناحية الافتراضية بفئة الاستدلالات القياسية»؛ نفسه، 138. وانظر لنفس المؤلف مقالا خاصا بالموضوع: 'Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyas,' *Arabica* 36, 3 (Nov., 1989) pp. 286-306 ويجدر بنا أن نشير إلى أن الجويني قد عالج هذه المسألة بالذات: «هل قياس الأولى من الأقيسة أم أنه يعد من مقتضيات الألفاظ؟»؛ البرهان في أصول الفقه، ص. 1202، ف 1252.

الجهة بأنّ هذا المثال الذي استعمله ابن رشد يمتلك كامل المشروعية المنطقية؛ لأنّ الضابط في الإنتاج «أن ينتقل المستدلّ من القليل إلى الكثير لا العكس»[1]، كما يتوفّر على كلّ مقومات اليقينية، لأنه قائم على «استنتاج تحريم الكثير من تحريم القليل منه»[2].

5. المثال بما هو تمثيل

كلّ أنواع الأمثلة، على اختلافا ا التي أبرزنا، قائمة على أساس مشترك هو الذي يجعل الحكم ينتقل من طرف إلى آخر، وهو ما يسميه ابن رشد بـ«الشبيه بأمر مشترك»؛ أو قل إنّ هذه الأنواع تشترك في كو ا شبيهة في سائر المقولات باستثناء مقولة الإضافة، كما سيظهر. هذا الأمر المشترك أو الكلّي الذي يدخل تحته الشبيهان هو أساسا علّة وجود الحكم للشبيه الأعرف والأخفى. لكن هذا الشبيه بأمر مشترك هو بالذات ما يجعل الأنواع السابقة تنفصل عن نوع آخر من المثال، يسميه ابن رشد بـ«شبيها بالمناسبة»، ويقوم على نوع من الاتحاد في الإضافة أو النسبة أو «التمثيل في المضاف».

ويجدر بنا أن نسجل أنّ هذا أمر انفرد به ابن رشد بالقياس إلى النص الذي يختصره؛ حيث لا نجد ذكرا للشبيه بالمناسبة في كتاب الخطابة ضمن أنواع المثال، لا في المقالة الأولى ولا في الثانية، وإن كان أرسطو قد استعمله في هذا الكتاب كآلية للنظر في بعض المواضع؛ إلا أنّ استعمال التمثيل شيء والنظر إليه كنوع من أنواع المثال شيء آخر.

---

(1) طه عبد الرحمن، مراتب الحجاج وقياس التمثيل،' مجلة كلية الآداب فاس 9 (1987) ص. 16. ولا ندري ما الذي حمل ذ. طه على التخلي عن هذا المثال عندما أعاد نشر هذه الدراسة لاحقا في كتاب اللسان والميزان.

(2) حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، ص. 220.

وهكذا فإنّ ابن رشد هو الذي نقل موضع التمثيل من كونه آلية ذهنية مذكورة في نصوص أرسطو (ككتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس[1] وكتاب فن الشعر[2])، وفي نصوص غيره، إلى مصاف أنواع المثال (παράδειγμα) الذي يقابل القياس والاستقراء. هذا التنبيه من ابن رشد، والذي نراه في غاية الأهمّية، يعيننا على ترتيب العلاقة بين المثال بما هو «باراديغما» (παράδειγμα) وهو نوع من أنواع التدليل من جهة، والتمثيل أو المشابهة بما هي «أنالوغيا» (ἀναλογία) قائمة على ضرب من الوحدة أو المساواة أو المشابهة في النسبة.

يقول ابن رشد عن مثال الشبيه بالمناسبة: «ومثال الشبيه بالمناسبة قولنا: الملك في المدينة كالإله في العالم، وكما أنّ الإله واحد، كذلك ينبغي أن يكون الملك»[3].

---

(1) يقول أرسطو: «إن الشيء المتناسب ليس هو خاصا لعدد خاص. بل بنوع كلي لعدد لأن المناسبة مساواة كلمة وتكون في أربعة أقل ما تكون. فأما المنفصلة أنها تكون في أربعة فبين؛ والمتصلة أيضا كذلك، من أجل أنها تستعمل الواحد مرتين وبقول مرتين: كما أن الألف إلى الباء، كذلك الباء إلى الجيم: فقد قيلت الباء مرتين، تكون المناسبات أربعا»؛ كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، طبعة أكاصوي وفيدورا، *The Arabic Version of the Nicomachean Ethics,* Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora with an Introduction and Annotated English translation by Douglas M. Dunlop (Leiden: Brill, 2005) p. 303
وقارن أرسطو، كتاب الأخلاق، تحقيق عبد الرحمن بدوي (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979) ص. 181.

(2) انظر ابن رشد، تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1971) ص. 3.

(3) مختصر الخطابة، ص. 184. والغالب أن هذا المثال مأخوذ من كتاب القياس لأبي نصر الفارابي، كما سنوضح بعد قليل. لكننا نود أن نقول إن الفارابي يعد هذا التمثيل شبيها بالمناسبة حصل فيه تصحيح المطلوب بشبيه موضوع المطلوب، مثله مثل الشبيه في شيء مشترك.

لنحلّل قليلا بنية هذا الاستدلال الذي بين لنا ابن رشد به الشبيه بالمناسبة:

- الدعوى التي علينا إثبا ا: «الملك في المدينة واحد»
- المثال الذي هو السند في إثبات الدعوى: «الإله في العالم واحد»
- غ: الموضوع الذي هي موضع خصومة وموضع الدعوى: «الملك في المدينة»
- س: الموضوع الذي يفيد المثال: «الإله في العالم»
- ب: محمول المطلوب الذي لم يثبت بعد وجوده لـ«غ»، بينما كان وجوده لـ«س» أعرف: «واحد»

«غ هي ب» هي الادعاء الذي نروم حفظه، بينما المقدمة «س هي ب» هي الحجة التي تحفظ ما نروم حفظه. أما الحد الأوسط «م» الذي يكون أمر وجوده لـ«غ» ولـ« س» معروفا؛ لأنه بمثابة الجنس الذي يدخلان تحته؛ وهو يمثّل العنصر الأساسي في الاستدلال لأنه ما يضمن المشا ة بين الحالتين «غ» و«س»، ويعطي السبب الذي لأجله يجب أن يوجد المحمول «ب» لموضوع المطلوب.

- م: الحد الأوسط: «مدبر» أو«حاكم»؛
- س هي ب: الإله في العالم واحد؛
- س هي م: الإله في العالم هو مدبر؛
- غ هي م: الملك في المدينة هو مدبر؛

- إذن غ هي ب: الملك في المدينة واحد.

إذن فالمطلوب هو معرفة هل الملك في المدينة ينبغي أن يكون واحدا أو غير واحد؟

ولمّا كانت نسبة الملك إلى المدينة هي نسبة الإله إلى العالم، وكان قد سبق إلى علمنا أنّ الإله بالنسبة إلى العالم واحد، فإنّ الملك في المدينة ينبغي أن يكون واحدا قياسا على نسبة الإله في العالم. ومن هذه الجهة يمكن إدخال هذه العلاقة ضمن أنواع الواحد الذي هو الواحد بالتناسب - يعني أنّ نسبة ما يدلّ عليه الله في العالم هو بعينها نسبة ما يدلّ عليه الملك في المدينة؛ وهذه الدلالة هي الوحدة، وقد مددت من الطرف الأول إلى الطرف الثاني أعني من الله في العالم إلى الملك في المدينة.

سنعود فيما بعد إلى التداعيات السياسية التي يمكن أن يثيرها اختيار هذا المثال من ابن رشد. فما نريد أن نركّز عليه هو «التحليل المنطقي» لبنية هذا النوع من الاستدلال. فعلى غرار الأمثلة السابقة، في هذا المثال أيضا نقل لحُكمٍ من طرف إلى طرف؛ لكن، إذا كان الحكم في الأمثلة الماضية ينقل بناء على أمر مشترك كما بينا أعلاه، فهنا ينقل الحكم بناء على تشابه في النسبة. أعني أنّ النسبة لمّا كانت هي هي في الطرفين معا جعلت الحكم على الطرف الأول الأعرف يقبل أن يمدد لينسحب على الطرف الثاني الأخفى.

لكن السؤال الذي نبغي أن نجيب عنه هو: ما الذي يجعل ابن رشد يصنف الشبيه بالمناسبة أو التمثيل analogie ضمن أنواع المثال؟

هناك إشارات في أمكنة عديدة من كتب ابن رشد تدلّ على أنّ ابن رشد يفصل فصلا واضحا بين المثال باعتباره نقلا لحكم من جزئي إلى جزئي بناء على اشتراك الجزئيين في عرض ما، وبين ما يسميه شبيها بالمناسبة. لكنه في بعض المواضع من تلخيص كتاب الجدل، ومختصر الخطابة وتلخيص كتاب الخطابة يذهب إلى اعتبار الشبيه في عرض أو أمر واحد (أو ما يسمى البراديغما أو المثال) هو جزء من الشبيه إلى جانب الشبيه بالمناسبة أو التمثيل الذي هو من المضاف، غير أنه يتكلّم في مختصر الخطابة كما قلنا عن الشبيه بالمناسبة على أنه صنف من البراديغما لا كنظير له، وبأنّ ما يسري على باقي أصناف المثال يسري عليه، من قبيل أنّ المتشابين ليس أحدهما أعم من الآخر ولا يوجدان متشابين من هذه الجهة، لذلك ففي المناسبة أيضا نقل للحكم من جزئي إلى جزئي على غرار المثال. لكن في المثال نقل للمحمول، بينما في المناسبة نقل لدلالة النسبة.

مجمل القول إنّ التمثيل أو الشبيه بالمناسبة هو نوع من أنواع الأقاويل التي تحصل ا الخطابة الإقناع؛ وهو يختلف كما حاولنا أن نظهر عن باقي أنواع الشبيه في عرض ما أو في أمر مشترك؛ وهي كلّ الأنواع السابقة. وإلى ذلك، فهذا التمثيل قد يرشد إلى وقوع اليقين كما يقول ابن رشد في مختصر الخطابة، ولكنه ليس يقينيا حتى وإن كان تبين أنه صحيح التناسب. فهذا التمثيل التناسبي داخلٌ ضمن ما يسميه ابن رشد المثال، و«المثال ليس يلزم عنه شيء بالضرورة قول آخر ولا هو منتج بالذات»[1]؛ وهو، على خلاف القياس والاستقراء التام، أقصى ما يمكن أن يؤخذ من أجله هو أن

(1) مختصر الخطابة، ص. 185، ف 29.

يؤخذ على جهة التفهيم والإرشاد لوقوع اليقين.[1] ولا يكون حصول اليقين عن التمثيل إلا في بادئ الرأي فقط، لا في الحقيقة[2]. هذا خلاف ما ذهب إليه أبو المعالي الجويني[3]؛ وما سيذهب إليه في فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، حيث اعتبر التمثيل القائم على التناسب يقينيا. وبعبارة أخرى فهذا التمثيل الذي صنفه ابن رشد ضمن أنواع التمثيل الخطابي هو بالضبط ما سيعتبره فصل المقال يقينيا بحجة أنه قائم على تناسب صحيح.

لكن الأستاذ طه عبد الرحمان يعتبر صب ابن رشد المثال في قالب تناسبي من شأنه أن يخرجه من مناخ فكري إلى آخر: فمتى «أسندنا إلى قياس التمثيل بنية تناسبية، صار مشاركا للتناسب الرياضي في بعض أوصافه فلا يفترقان إلا من جهة أنّ الأول ينبني على التشابه بين النسبتين، بينما الثاني يقوم على التساوي بينهما؛ وبفضل هذا التقارب الشديد بين التناسبين ينتقل قياس التمثيل من مرتبة الاستدلال الخطابي إلى مرتبة الاستدلال البرهانيّ، فيصيب من يقينيته نصيبا كافيا لأن يجعل ابن رشد يأخذ به أخذا، وهذا بالذات ما صرح به عندما دخل في موازنة بين الشارع والطبيب قائلا: "إنما كان هذا التمثيل يقينيا، وليس بشعري كما لقائل أن يقول، لأنه كان صحيح التناسب؛ وذلك أنّ نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان نسبة الشارع إلى صحة النفس"»[4]. هكذا يكون تمثيل ابن رشد الشارع

([1]) نفسه، ص. 186، ف 30.

([2]) نفسه.

([3]) نفسه.

([4]) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث (البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1994) ص. 181.

بالطبيب، دليلا حاسما في نظر ذ. طه، على استنكاره الاشتغال بالتمثيل الكلامي، واعترافا منه بيقينية التمثيل في صورته الأرسطية التناسبية. فيكون قياس التمثيل غير قائم هنا على علاقة النظير بالنظير أو قل علاقة «التناظر»، وإنما قائم على علاقة التناسب الرياضية، وكأنّ التمثيل بما هو نقلة من المثيل إلى مثيله غير وارد إلا عند المتكلّمين.

غير أنّ لدينا ملاحظات بسيطة على كلام ذ. طه: أولها أنّ التمثيل كأنالوجيا analogie لم يرد عند أرسطو ضمن أنواع الاستدلال التي عرض لها التحليلات الأولى، أعني ضمن الأقيسة من قبيل الاستقراء والاستنباط والمثال والضمير، وهو أمر معروف. فما يدخل في الاستدلال في نظر أرسطو هو الاستدلال بالمثال والذي عرف عنده بالمثال paradigma؛ أما التمثيل فكان أرسطو قد استعمله كآلية لحلّ بعض المآزق النظرية في كتاب الجدل وما بعد الطبيعة... وتعرض له في مواضع عدة كتب كفن الشعر والأخلاق إلى نيقوماخوس. أما ابن رشد فقد أقدم في مختصر الخطابة على إدراج التمثيل كأنالوجيا ضمن أنواع المثال؛ وما أضافه في فصل المقال هو عده؟ تمثيلا يقينيا بعد أن كان يعده تمثيل مرشدا إلى اليقين في أحسن الأحوال. وفي حالة التمثيل بالطب فهو فعلا يتحدث عن تمثيل يقيني لأنه صحيح التناسب، لكننا يجب أن نذكر أنّ ابن رشد يحصي هذا التمثيل بتناسبه الصحيح ضمن الطرق الخطابية لتحصيل التصديق، ويرد عنده في سياقات مختلفة لا صلة لها باليقين. الأمر الذي قد يحملنا على اعتبار اليقين في هذا التمثيل ليس كامنا في صورته التناسبية الصحيحة بل ربما في أمر

آخر يتعلّق بمواده والغرض من استعماله[1]. أضف إلى ذلك أننا نجد عنده في الكشف عن مناهج الأدلّة عبارة قريبة من تلك التي كانت موضع تقويم الأستاذ طه، يقول فيها: «أنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أنّ هذا المثال صحيح»[2]. مما يعني أنّ الرجل لم يكن يعني المثال من جهة صورته فقط وإنما من جهة مادته أيضا.

رابعا: أبعاد أمثلة ابن رشد

يصعب علينا أن نتجاهل الطريقة التي تعامل بها ابن رشد مع أمثلة أرسطو في كتاب الخطابة الذي يختصره؛ لأنّ التعديلات والإضافات التي قام بها تثير أكثر من سؤال عن خلفياتها، وأغراضها، وتجعلنا مطالبين بوضع مجموعة من الأسئلة. إذ يمكن للمرء أن يتساءل عن العوامل التي تحكّمت في اختيار ابن رشد لأمثلته عموما وخصوصا تلك التي تحمل مضامين وإيحاءات ميتافيزيقية أو ثيولوجية في الوقت الذي يكون غرضه هو بيان أمور منطقية مجردة. فما هي علاقة المثال بالفكرة أو الدعوى التي هو مثال لها؟ المثال حجة أم دعوى مضمرة؟ وهل ينطوي المثال دائما على الدعوى التي من أجلها يستعمل، أم أنه يحمل في طياته دعوى أخرى جديدة ومنفتحة على مجال معرفي آخر قد لا يكون دائما تام الانسجام مع الدعوى الأولى؟

(1) لكن يبدو أن مقاصد أخرى هي التي حدت بالأستاذ طه عبد الرحمن إلى أن يدخل تمثيلات ابن رشد في قالب أرسطي، حتى يسهل نزع الجدة والأصالة عن اجتهادات الرجل.

(2) الكشف، ص. 150، ف 160.

1. البعد السياسي

نود هنا أن نقف قليلا عند المثال الذي أظهر به ابن رشد الاستدلال التمثيلي؛ أعني قوله: «الملك في المدينة كالإله في العالم، وكما أنّ الإله واحد، كذلك ينبغي أن يكون الملك». فهل نفهم من المثال الذي ذكره ابن رشد أنه مجرد مثال معزول، أم أنه مندرج في سياق عام يتعلّق بنظريته في العلم المدني ولطبيعة الحكم السياسي؟

معروف عن ابن رشد أنه يدعو في العمق إلى نوع من الحكم يسميه "جودة التسلّط"، يقول ابن رشد: «وهذا التسلّط الذي ذكره <أرسطو> صنفان: رياسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية. والثانية: رياسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط. وهذه تعرف بالإمامية». وهو ما يشرحه بقوله: «وأما جودة التسلّط فهو التسلّط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، فإنّ الذين يشيرون بما توجبه السنة لهم هم متسلّطون بجودة التسلّط. وهذا هو التسلّط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية. ولذلك كان هؤلاءِ أهل فضائل واقتدار على الأفعال التي تصلح المدينة، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل. ولذلك سميت هذه المدينة ذا الاسم». ومن مقتضيات جودة التسلّط أيضا أن يكون «الملك في المدينة كالإله في العالم، وكما أنّ الإله واحد، كذلك ينبغي أن يكون الملك»، لا حكما جماعيا كما هو الشأن في المدينة الجماعية.

والغالب أنّ مادة هذا المثال مأخوذة بحرفيتها عن أبي نصر الفارابي، لكن مع قلب المقدمة والنتيجة، حيث يقول المعلّم الثاني في سياق توضيح "الشبيه بالمناسبة": «وكما أنّ الملك ينبغي أن يكون واحدا كذلك الإله

ينبغي أن يكون واحدا، وكما أنّ الملوك إذا كانوا كثيرا تفرقت الكلمة واضطربت أمور المدينة، كذلك لو كانت الآلهة كثيرة لاضطرب أمر العالم»؛ والفارابي يعتبر وحدة الملك في المدينة المقدمة الأظهر التي يمكن أن نستدلّ منها على المطلوب الأخفى الذي هو وحدة الإله في العالم؛ أما ابن رشد فينطلق من وحدة الله في العالم ليبين وجوب وحدة الملك في المدينة.

فهل استعمل ابن رشد التمثيل من أجل الانتهاء إلى هذه الغاية؟ أم أنها نتائج النظرة التناسبية للموجودات؟ وهل تختلف نتائج هذا التمثيل عن نتائج تمثيل الفارابي في كتابي الملّة وآراء أهل المدينة الفاضلة؟ ربما كانت هذه النتيجة محرجة للبعض، ولكنها على كلّ حال تبقى مجرد نتيجة محتملة، وليست ائية.

2. البعد النظري

يلجأ ابن رشد في جلّ فصول مختصر الخطابة إلى أمثلة ذات طبيعة نظرية موضع فحصها في الأصل هو الكتب المصنفة في خانة الكتب العلمية من قبيل الطبيعة أو النفس والسماء والعالم، وقد رجع ابن رشد إليها من أجل بيان المقدمات والاستدلالات الخطابية، أعني من أجل تقديم أمثلة يصور ا الدلائل والعلامات والضمائر والمثالات.

وهكذا فالقول الإناء الفارغ دليل على وجود الخلاء مثال لما يؤخذ من الدلائل على وجود الشيء بإطلاق.

والقول «القمر ينمو ضوؤه قليلا قليلا، فهو <إذن> كري» مثال للدليل في المادة الضرورية ومن الشكل الأول.

أما القول «إنّ العصب نبت من الدماغ لأنه مغروز فيه» فهو مثال العلامة في المادة الضرورية من الشكل الأول.

أما القول «إنّ الزمان هو كرة الفلك لأنّ الأشياء كلّها في الزمان والأشياء كلّها في كرة الفلك» فهو مثال الدليل الذي في المادة الضروري في الشكل الثالث. وهذا المثال هو ذاته الذي سيورده ابن رشد في تلخيص كتاب الخطابة.

وهناك أمثلة أخرى يستمدها ابن رشد من الطب ومن الأخلاق لكنها بالجملة لتأتي لتوضيح الدلائل التي ليس في المواد الضرورية، بينما جميع الأمثلة السابقة سيقت لأجل إظهار المواد الضرورية في الأشكال الثلاثة المعروفة، ونتائجها كلّية كما أنها محسوبة على مجالات معرفية نظرية. صحيح أنّ أرسطو ينظر أيضا في «الاستدلالات على الأشياء التي هي موضوع فحص النظري، لكن أمثلته - على علامات المرض أو الولادة - هي في نهاية المطاف ليست أمثلة نظرية، لأنه يمكن استعمالها في المحكمة على سبيل المثال».

ولتأكيد هذا المنحى النظري لأمثلة ابن رشد عموما سنتوجه صوب الأمثلة المستعملة لإظهار أنواع المثال والفروق التي بينها. لتوضيح أنواع المثال ومدخلها في اليقين استعمل ابن رشد خمسة أو ستة أمثلة، نوردها كاملة:

1. «السماء مكونة؛ لأنّ الحائط مكون»
2. «مثال ذلك أن نحكم على السماء أنها مستحيلة من أنها متنقّلة».
3. «العسل مقطّع لأنّ السكر محلّل»
4. الملذّات شر لأنّ الخمر (وهو أحد الملذّات) شر».

5. «الملك في المدينة كالإله في العالم، وكما أنّ الإله واحد، كذلك ينبغي أن يكون الملك».
6. «السماء متحيزة، والمتحيز مكون، فالسماء مكونة».

عندما ننظر في مواد هذه الأمثلة نجد أنّ واحدا منها مستقى من مجال الأخلاق أو على الأصح من مجال الفقهيات؛ والآخر من مجال الطبيات؛ فيما الثالث مستمد من مجال الأدبيات السياسية؛ أما الأمثلة الثلاثة الأخرى فإنها من طبيعة كوسمولوجية وفزيائية وكلامية، تجدها منبثّة في الكتابات الكلامية الإسلامية؛ وبخاصة كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلّة في أصول الاعتقاد والشامل في أصول الدين والبرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني.

لعلّ تركيز ابن رشد على الأمور النظرية في القول الخطابي بمعناه الواسع (الذي يمكن أن يضم القول الشرعي أيضا) إنما يعود بالأولى إلى الأهمّية العمومية (الجمهورية) الواسعة التي كانت تحتلّها الخلافات النظرية داخل المجتمع الإسلامي. وقد عكست المثالات التي استعمل ابن رشد في تأليفاته المنطقية المبكّرة، تلك الخلافات المشار إليها، حيث كانت من طبيعة ثيولوجية وميتافيزيقية عبر من خلالها عن مواقفه التي لن يعبر عنها، على نحو مباشر وصريح، إلا في ما بعد، وخاصة في الكشف وفصل المقال والضميمة. فإذا كان ابن رشد قد وظّف مثال تكّون السماء لأجل إظهار طبيعة التصديق بالمثال ومرتبته من اليقين، فإنّ مقصده لم يكن مجرد تبين اشتغال المثال فقط، بل كان أيضا هو ملامسة إشكالات أنطولوجية ثيولوجية، صعبت عليه ربما ملامستها والإقدام على تسجيل دعوى فيها

على نحو مباشر، لذلك يبدو لنا أنّ هذا المثال الذي بين به المثال، لم يكن حجة لأجل إثبات دعواه، بل إنه كان بمثابة دعوى أخرى في حلّة مثال.

صحيح أنّ أغراض ابن رشد كان يعلن عنها في بدايات كتبه، وهي تنحصر في إعادة إخراج نصوص أرسطو لأجل تسهيل فهمها، أو في اختصارها، أو في تنقيحها، أو في تكميلها، أو في إنقاذ الضروري منها، لكن الواقع كان هو إنجاز تأويل خاص به للمتن الأرسطي، عن طريق أمثلة تحمل مضامين بعينها فلسفية وعقدية وغيرها. وفي بعض الأحيان كان الشرح مجرد وسيلة لتمرير مواقف لم يكن من السهل وضعها في كتب أصيلة. من هنا تتبين خطورة المثال، الخطورة التي قد لا تدرك جيدا حين يتم التعامل مع المثال، كائنا ما كان، وحيثما كان، وكأنه أداة للتوضيح والتقريب البيداغوجي لمخاطب لا يملك الأهلية النظرية الكافية للتعامل بالبرهان. إنّ استثمار المثال لم يكن أبدا بريئا، واختيارنا لمثال دون غيره لا بد أن تكون قد تحكّمت فيه اعتبارات ومرامي غير ما نعلن عنه لفظاً.

خامسا: تميز مقاربة المختصر

كان السيد مارون عواد قد كتب: «قدم ابن رشد المثال في مختصر الخطابة على أنه قول مؤلّف من مرحلتين لهما بعض سمات القياس، وقد كانت العملية مؤسسة في المختصر أيضا على التشابه وليس على السبب الملزم أو الموجب. غير أنّ مقارنة المقاطع المخصصة للمثال وللاستقراء في مختصري الخطابة والجدل مع مقاطع تلخيص كتاب الخطابة التي تعالج هذين النمطين من الاستدلال تكشف أيضا عن وجود اختلافات بين مذهب تلخيص كتاب الخطابة ومذهب المختصر، وهذا ما يطرح من جديد مسألة تطور الفكر الرشدي، لكن ليس هاهنا مجال استعادة هذه

المقارنة الشهيرة»[1]. والواقع أنّ مسألة تطور الفكر الرشدي هذه حاضرة عند مارون عواد كعنصر مفسر عند غياب التكامل بين مذهبي ابن رشد في المختصر والتلخيص، فقد صرح في موضع آخر: «وفي الجملة إذن الأقاويل الخطبية (= مختصر الخطابة) وتلخيص كتاب الخطابة متكاملان. أما في التفصيل فليس الأمر كذلك دوما: فبعض المفاهيم المستعملة بصفة منتظمة في القول في الأقاويل الخطبية، وبصفة خفية في تلخيص كتاب الخطابة لها تحديدات تختلف جزئيا. وهذا يدلّ على تطور فكر ابن رشد في هذه المسائل. ولكن تلك مسألة أخرى»[2]؛ وإذا كان مارون عواد لم يقف عند هذه المسألة، فإنه يمكن أن نسجل بخصوص هذه المسألة الملاحظات الختامية اعتمادا على معالجتنا لها أعلاه.

إذا كان ابن رشد في المقالة الثانية من تلخيص كتاب الخطابة قد فحص بتفصيل وتدقيق أنواع المثال من جهة مادته وشروطه، أعني التمثيل بالأمور التي كانت ووجدت والتمثيل بالأمور الموضوعة والمصنوعة من أمثال وأحاديث طويلة... الخ، فإنّ هذه الأمور كلّها ظلّت غائبة عن مختصر الخطابة الذي كتب سنوات قبل ذلك. لكن الجدير بالذكر هو أنّ تفاصيل أصناف المثال (صور ا ومكونا ا وعددها) هي ما انشغل به في المختصر، وهو أمر سيعالجه في المقالة الأولى من تلخيص كتاب الخطابة، بنوع من الإجمال والاختصار، بحيث لا نجد ذكرا لأصناف التمثيل ولا لأنواع الاختلاف بينها. هذه الأمور كلّها تدعم الأطروحة التي تقول إنّ ابن رشد

([1]) Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la* ***Rhétorique*** *d'Aristote*, Vol. 1, p. 101, n. 1.

([2]) مارون عواد، 'مناهج ابن رشد في القول في الأقاويل الخطابية وتلخيص كتاب الخطابة'، ص. 53؛ والجدير بالذكر أن توظيف مفهوم التطور كعامل لتفسير التباين في المواقف والمقاربات في نصوص ابن رشد كان قد اشتهرت ا كتابات المرحوم جمال الدين العلوي.

قد اكتفى في المختصر بشرح المقالة الأولى من الخطابة، واستغنى عن المقالتين الثانية والثالثة[1]. فقد غاب عن المختصر مثلا فحص مفهوم التغيير - الذي هو شديد الاتصال بالمثال - وهو الثيمة المركزية في المقالة الثالثة، كما هو معروف. وهذا ما يعني أنّ مسائل خطابية في غاية الأهمّية لم تستوفها نظريةُ المثال كما عرضها مختصر الخطابة.

وعلى العموم فابن رشد لم يفحص في مختصر الخطابة المثال من جهة المواد، على غرار ما سيفعل في تلخيص كتاب الخطابة، بينما خصص فقرات للنظر في مواد المقاييس الخطابية عموما دون تخصيص، وقد تبين أنّ النظر في المقدمات المشتركة بين كلّ المقاييس ليس هي تماما المقدمات الخاصة بكلّ قياس قياس. فهو كما قلنا لن يفصل في مواد وشروط المثال، إلا في المقالة الثانية من تلخيص كتاب الخطابة.

غير أنّ هذا التحول لا يقلّل في شيء من قيمة مقاربة المختصر للحجة بالمثال، إذ تظلّ العمدة في نظرية المثال عند ابن رشد، الأمر الذي لا نجد له نظيرا في باقي كتاباته المنطقية. لهذا فقد يفاجأ المرء إن هو اطّلع على الحيز الذي خصصه أبو الوليد لفحص المثال في مختصر الخطابة، على صغر حجمه، مقارنة بما سيخصص له في تلخيص كتاب الخطابة[2]. فعلى رغم

(1) مارون عواد، 'مناهج ابن رشد في القول في الأقاويل الخطابية وتلخيص كتاب الخطابة'، ص54.

(2) يرجع المشتغلون بتواريخ مؤلفات ابن رشد تاريخ تأليف مختصر الخطابة إلى سنة 1157 م؛ أما تلخيص كتاب الخطابة فهو 1175، 1176 م، انظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة (البيضاء: دار توبقال، 1986) ص. 49، 88. وقارن ذلك: Maroun Aouad, *Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la **Rhétorique** d'Aristote*, Vol. 1, p. 20 et suite؛ وعبد الرحمان بدوي، تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد، التصدير العام، ص. (ح)؛ وقارن كل ما سبق بالتاريخ الموجود في خاتمة كتاب تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد:3. 19. 6.

طول الفقرات التي شغلها المثال في المقالة الأولى من تلخيص كتاب الخطابة فإنها لا يمكن بأي حال أن تضاهي التفاصيل التي نجدها في المختصر بخصوص تأليف المثال وأنواعه. ولمّا صار اليوم أمراً معلوما في أوساط المهتمين بتأليفات ابن رشد أنّ الرجل لم يشرح في مختصر الخطابة سوى المقالة الأولى من كتاب الخطابة لأرسطو، على عكس ما يشير إلى ذلك في آخر المختصر، وما وعد به في ديباجته، فإنه يمكن أن نقول إن توسعه داخل المختصر في فحص بنية المثال وأصنافه وعلاقته بالقياس وم لته من التصديق، قد تحول على نحو مثير للانتباه إلى فقرات صغيرة في المقالة الأولى من تلخيص كتاب الخطابة.

من الأمور المثيرة الانتباه عند مقارنتنا بين نص مختصر الخطابة والمقالة الأولى من تلخيص كتاب الخطابة هو ذلك التباين بين تصور ابن رشد المثال في المختصر وتصوره في التلخيص. فإذا كان يؤكّد تأكيدا قاطعا في المختصر أنّ «المثال بالجملة، كيفما كان، ليس فيه حكم بكلّي على جزئي، لأنّ المتشا بين ليس أحدهما أعم من الآخر، ولا يوجدان متشا بين من هذه الجهة»[1]، فإننا سنجده في التلخيص يتراجع عن هذا الكلام ليثبت صلة المثال بالاستقراء: «ويوافقه في أنه يصير من جزئي إلى جزئي لاجتماعها في أمر كلّي، وذلك إذا جمعنا في الاستقراءِ الأمرين جميعا، أعني أن نصير فيه من الجزئي إلى الكلي، ثمّ من الكلّي إلى جزئي آخر، فإنا في هذا الفعل قد صرنا من جزئي إلى جزئي بتوسط الكلّي، كالحال في المثال»[2]. ولعلّ مسألة الإلحاح على توسط الكلّي هي ما كان غائبا في المختصر.

([1]) مختصر الخطابة، ص. 185.

([2]) تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد: 1. 2. 35.

وعموما فإنّ المثال يكاد يحتلّ م لة الاستقراء في مختصر الخطابة. فالمثال الحقيقي، مثل الاستقراء، يستعمل على جهة الإرشاد لوقوع اليقين بالكلّية؛ أعني بكلّ المتحيزات متكونة مثلا. وعليه فهو لا يفيد اليقين إلا بالعرض تماما كما الاستقراء في مختصر الجدل: «وأما الاستقراء المستعمل في البرهان، فإنما يستعمل للإرشاد إلى اليقين لا إلى إفادته أولا وبالذات. وفرق عظيم بين ما يستعمل مرشدا وبين ما يستعمل مفيدا بذاته»[1]. وحتى المثال في بادئ الرأي يشبه أن يكون بم لة الاستقراء في بادئ الرأي: وذلك أنه إذا لم يقع لنا يقين كلّي عندما أحسسنا بعض المتحيزات متكونة، وبقيت عندنا هذه المقدمة مهملة، ولم يلزم عن إحساسنا ذلك شيء باضطرار، بل في بادئ الرأي فقط، فإنّ الأمر يكون شبيها بما يحصل عن الاستقراء الذي لم تستوف فيه إحصاء كلّ الجزئيات، لأنّ هذا الاستقراء هو أيضا لا يلزم عنه شيئا باضطرار.

هناك أمر آخر يدعونا إلى إيلاء الأهمّية اللازمة بمختصر الخطابة. صحيح أنّ ابن رشد لم يكن في تلخيص كتاب الخطابة، مجرد شارح محايد للنص الأرسطي، بل كثيرا ما أظهر مسافة بينه وبين النص، مستعينا بثقافته وتكوينه في تأسيس نظريته في الخطابة، لكنه مع ذلك بقي محافظا على النسق العام لخطابة أرسطو، أما في المختصر فيصعب علينا قول ذلك، للاعتبارات التي أوردنا أعلاه؛ وخاصة ولاعتبار آخر يقوم في توجيه ابن رشد لكتابته في اتجاه نقاش فلسفي وثيولوجي مع أحد المتكلّمين الذي هو الجويني؛ وهو النقاش الذي سيظلّ غائبا عموما في تلخيص كتاب الخطابة.

---

(1) مختصر الجدل، تحقيق بترورث، ص. 156.

وقد كان هذا النقاش عن طريق المثال بمستوييه، أعني المثال كنظرية، أو المثال الذي استعمل ابن رشد لإظهار مسائل الصنعة الخطابية.

كلّ هذه الاعتبارات تدفعنا إلى الاعتراض على الفكرة التي مفادها أنّ المختصرات إنها مؤلّفات تعليمية القصد   ا اقتضاب القول وتقديم الكلّيات الأساسية للموضوع المعالج في النص الأصلي. بل إنه من هذه الجهة يمكن أن نقول إنّ مختصر الخطابة هو نص آخر لا يمكن عده من لواحق نص أرسطو الأصلي. والحق أنّ ابن رشد كان متحررا فيه من جميع أشكال السلطة التي يمكن أن يمارسها أرسطو[1].

---

(1) يقول جمال الدين العلوي إن مختصر الخطابة ليس تجريدا للأقاويل العلمية من مؤلف أرسطو في الخطابة، ومن هذه الجهة فهو يختلف عن جوامع الطبيعة أو ما بعد الطبيعة؛ ثم إن المختصرات سابقة زمنيا عن الجوامع؛ وهي إلى جانب ذلك تكاد تكون اختصارا وتوضيحا لمؤلفات أبي نصر الفارابي. انظر: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي. مدخل لقراءة جديدة، ص. 50، 52. وتجب الإشارة إلى أن ابن رشد قد تعرض بالنقد للفارابي في العديد من المناسبات؛ أما ابن سينا فقد كان غائبا.

خاتمة

حاولنا ملامسة أحد جوانب التطور في فكر ابن رشد، وذلك من خلال الوقوف عند تبلور نظرية المثال بين نصوصه الخطابية. والحق، أنّ نظرية المثال عند ابن رشد لم تكن خالية من أشكال التحول والتطور ومظاهر التعارض والتراجع. وقد كان وقوفنا ذاك مناسبة، أيضا، للكشف عن خصوصية مقاربة مختصر الخطابة مقارنة بمقاربة تلخيص كتاب الخطابة. ويمكن أن نقول، إنّ هذه المقارنة قد مكنتنا من وضع اليد على أمرين اثنين: الأول هو إدماج آلية التمثيل ضمن أصناف المثال وهو أمر سيتراجع عنه ابن رشد في تلخيص كتاب الخطابة؛ علما أنّ التمثيل كان حاضرا في المقالتين الثانية والثالثة من التلخيص ومن كتاب الخطابة كآلية منهجية مسخرة لفحص بعض المسائل، وليس كموضوع للقول؛ وقد تبين أنّ الذي جعل ابن رشد يصنف التمثيل مثل هذا التصنيف، ويخلط بين الاسمين أحيانا كثيرة، هو التشابه الكبير بينهما وانطباق قواعد المثال على التمثيل، كالحكم بالأعرف على الشبيه الأخفى، وخضوع التمثيل والمثال لذات الحركة، حركة النقلة من جزئي أو من نسبة إلى جزئي أو نسبة أخرى. أما الأمر الثاني فهو استعمال نظرية المثال في مختصر الخطابة قناة لتمرير مواقف فلسفية ونظرية من بعض المسائل التي شهدت تعارضا بين المفكّرين الإسلاميين.

وهذا ما أفضى بنا إلى أن نستنتج أنّ نظرية ابن رشد للمثال، لم تكن جاهزة مقدما بل عرفت نشأة أو تكوينا طويلا قبل أن تأخذ صور ا الأخيرة، ولم يحصل ذلك إلا بعد أن أخضعت لتعديلات ولمراجعات متكررة. لهذا فإنّ قول ابن رشد في المثال لم يكن قولا واحدا، بل كان متعددا؛ فبقدر ما كان يظهر قيمته وأهمّيته بالنسبة للأمور النظرية التي تشغل

النظّار، والأمور العملية المدنية التي تشغل أهل المدينة، وذلك عن طريق إيجاد التصديقات المناسبة لهؤلاء، كان حذرا في التعامل مع المثال؛ وحذره ذاك هو الذي جعله يشدد على ضرورة وقوف المثال عند عتبة إفادة اليقين بالعرض لا بالذات، أعني الوقوف عند الإرشاد إلى اليقين لا إفادته بالذات. لكن هذه الإفادة العرضية كانت كافية لإحداث التفاضل بين أصناف البرهان ذا ا.

بيبليوغرافيا

ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الشعر، تحقيق تشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيأة المصرية العامة للكتاب، 1971).

ابن رشد، أبو الوليد. القول في المخاطبة البرهانية، قيد النشر ضمن مجموع من تحقيق تشالز بترورث، ونشكر للأستاذ مارود عواد وللفاضلة حميده فضل الله مدنا بنسخة منه.

ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد (باريس: فران، 2002).

ابن رشد، أبو الوليد. تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (تحقيق ع. الرحمن بدوي، الكويت وبيروت: وكالة المطبوعات ودار القلم، د. ت.).

ابن رشد، أبو الوليد. مختصر الخطابة، تحقيق تشالز بترورث، ضمن مجموع نشر تحت عنوان

Averroes, Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics (New York : Albany State University of New York Press, 1977).

أرسطو، كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، طبعة أكاصوي وفيدورا،

The Arabic Version of the Nicomachean Ethics, Edited by Anna A. Akasoy and Alexander Fidora with an Introduction and

Annotated English translation by Douglas M. Dunlop (Leiden: Brill, 2005) p. 303

أرسطو، كتاب الأخلاق، تحقيق عبد الرحمن **بدوي** (**الكويت**: **وكالة المطبوعات**، 1979).

البغدادي، أبو البركات. **الكتاب** المعتبر في **الحكمة، ج**.1 (**حيدر أباد**: 1357).

الجويني، **أبو** المعالي. **البرهان** في **أصول الفقه، جزآن**، تحقيق **عبد العظيم الديب، جزآن**، (**قطر**: 1399 **هـ**).

الجويني، **أبو** المعالي. **الشامل** في **أصول الدين**، تحقيق **علي سامي النشار وآخرين** (**الإسكندرية: منشأة** المعارف، 1969).

حلاق، وائل. تاريخ النظريات الفقهية في **الإسلام، ترجمة** أحمد **موصللي** (بيروت: **دار** المدار **الإسلامي**، 2007).

الدين العلوي، جمال. المتن **الرشدي. مدخل لقراءة جديدة** (**البيضاء: دار توبقال**، 1986).

عبد الرحمن، **طه. 'مراتب** الحجاج **وقياس التمثيل،'** مجلة **كلية الآداب فاس** 9 (1987).

عبد الرحمن، **طه.** تجديد **المنهج** في **تقويم التراث** (**البيضاء**/ بيروت: **المركز** الثقافي **العربي**، 1994).

عواد، مارون. مناهج ابن رشد في **القول** في **الأقاويل** الخطابية (=مختصر الخطابة) **وتلخيص كتاب** الخطابة، **ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب** في **الذكرى** المئوية **الثامنة لوفاته،** المجلد **الأول، راجعه وأعده للنشر**

مقداد عرفة منسية (تونس: منشورات ا مع الثقافي والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1999).

الفارابي، أبو نصر. جوابات لمسائل سئل عنها، ضمن الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق وتقديم وتعليق جعفر آل ياسين (بيروت: دار المناهل، 1987).

الفارابي، أبو نصر. كتاب الخطابة، تحقيق تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1976).

الفارابي، أبو نصر. كتاب القياس، تحقيق رفيق العجم، ضمن المنطق عند الفارابي، ج. 2 (بيروت: دار المشرق، 1986).

النقاري، حمو. المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية (الدار البيضاء: ولادة، 1992).

Aouad, Maroun. Averroès (Ibn Rušd): Commentaire Moyen à la Rhétorique d'Aristote, Vol. 1: Introduction Générale (Paris: Vrin, 2002).

Blaustein, Michel. 'The Scope and Methods of Rhetoric in Averroes' Middle Commentary on Aristotle's Rhetoric,' in Charles E. Butterworth (ed.), The Political Aspects of Islamic Philosophy, Essays in Honor of Muhsin Mahdi (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

Hallaq, Wael. 'Non-Analogical Arguments in Sunni Juridical Qiyas,' Arabica 36, 3 (Nov., 1989).

Thillet, Pierre. 'Réflexions sur la Paraphrase de la Rhétorique d'Aristote,' Paris: Les Belles Lettres, 1976).

ابن رشد والبيان
على جهة الاستظهار

محمد مساعد

من المتعارف عليه بين جمهور قراء ابن رشد أنه، وهو يتكلّم عن أنواع الأقيسة والاستدلالات، أو البيانات، إنما يحصرها في الخمسة المشهورة، أي في البرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر. لكنه يفاجئنا، في غير ما مناسبة، بما يسميه البيان على جهة الاستظهار، أو البيان على وجه الاستظهار، أو البيان على طريق أو سبيل الاستظهار، أو الاستظهار فحسب، مستعملا في العبارة عنه، أحيانا، صيغة الجمع، الاستظهارات، وأحيانا أخرى، صيغة الفعل المضارع "يستظهر"...

هل نحن، هاهنا، بإزاء صنف سادس من البيانات؟ لماذا، إذن، لايضيفه أبو الوليد، مباشرة، إلى البيانات الخمسة الأخرى؟ هل مما قد يبرر السكوت عنه أنه يترادف، بصيغة أو بأخرى، مع واحد أو أكثر من هذه البيانات؟ ما صلته ببيانات أخرى غير هذه مما يذكره ابن رشد نفسه، في غير ما موضع من تواليفه، من قبيل "البيان المنطقي" أو "البيان المنطقي العام" أو "البيان العام"، و"البيان على جهة الشهادة"، و"الإرداف"، و"الإدكار"، مما نامل أن يتيسر لنا الإشتغال به في مناسبات أخرى"؟

وبالجملة فما معنى "الاستظهار"؟ وما وجه، أو وجوه، ضرورته والحاجة إليه؟ وما شرائطه ودلالاته؟

ذلك ما يقترح علينا هذا القول النظر فيه من خلال الوقوف على مختلف المواضع التي ورد فيها، في المتن الرشدي، ذكر الاستظهار بصيغه المختلفة المشار إليها في ما تقدم، بدءا، على وجه العموم، من المختصرات والجوامع حتى الشروح مرورا بالتلاخيص.

هنالك مجموعة من الملاحظات الأولية التي ينبغي الإدلاء بها بين يدي النظر في هذا الموضوع والتي نجملها في ثلاث:

أولا أنّ ابن رشد إنما يتحدث عن الاستظهار في شروحه لا في تواليفه الموضوعة التي لا نقف فيها على هذا النوع من البيان.

ثانيا أنّ النص الشارح يستأثر بذلك دون النص المشروح، فأرسطو لا يستعمل هذا الإصطلاح، الأمر الذي يجعله خاصا بابن رشد دون معلّمه.

ثالثا أنّ هذا البيان، وهو خاص بالشارح دون المشروح ودون الموضوع، فهو يخترق كلّ الآثار الرشدية الشارحة لأرسطو من مختصرات وجوامع وتلاخيص وتفاسير.

1 - الاستظهار في المختصرات والجوامع

يرد الكلام عن الاستظهار في المختصرات والجوامع[1] في ثلاثة مواضع تتوزع على كلّ من مختصر السماع الطبيعي ومختصر الآثار العلوية ومختصر كتاب النفس. وبما أنّ هذه المختصرات قد تكون إنما وضعت بحسب هذا الترتيب ذاته[2]، فإننا سوف ننظر في واحد واحد منها بمقتضى هذا الترتيب لنتمكّن من متابعة ما يحصل من تحولات، بخصوص الاستظهار، في مواقف أبي الوليد.

يأتي ذكر الاستظهار في مختصر السماع الطبيعي في مستهل المقالة السادسة في سياق بيان أنّ المتصل يأتلف من أشياء يتصل بعضها بعض. ذلك أنّ هذا المطلب يتبين بمجرد التأمل، وأيضا بالاستظهار، حيث يكون معنى الاستظهار، هاهنا، هو برهان الخلف بصيغتين اثنتين ينتج، عنهما معا،

---

(1) إننا نسوي، هاهنا، بين الجوامع والمختصرات، مع الميل إلى نعتها بالمختصرات دون الجوامع، او قبلها، ودون الرسائل ودون الكتب، وغير ذلك من الصيغ المضللة، لأسباب ليس هذا مقام القول فيها...

(2) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، دار توبقال، البيضاء، المغرب،ط1، 1986...

بعد افتراض جواز تأليف المتصل من أشياء غير متصلة ولا منقسمة، أن يكون المتصل يتألّف مما هو غير متصل فيغدو المنفصل متصلا، وهذا خلف لا يمكن. يقول ابن رشد في هذا المعنى ما يلي:

"وقد يمكن أن نبينه على جهة الاستظهار. وذلك أنّ المتصل، إن ائتلف من أشياء غير متصلة ولا متلاقية، فقد يلزم ضرورة أن يأتلف من أشياء متتالية كما يأتلف العدد، فيكون الكم المنفصل متصلا. وأيضا فمتى وضعنا ذلك فإنّ النقط المتتالية لا يخلو أن يكون بينها بعد أو لا يكون هنالك بعد، فإن لم يكن بينها بعد أصلا فهي متلاقية ومتصلة، وإن كان بينها بعد فقد يمكن أن نفرض، بين كلّ نقطتين من النقط المتتالية، أكثر من نقطة واحدة، فتكون النقطتان اللتان فرضنا متتاليتين يوجد بينهما شيء آخر من جنسهما. وذلك نقيض ما وضع في حد المتتاليين"(1).

---

(1) ابن رشد، رسالة السماع الطبيعي، حيدر آباد الدكن، 1746، ص. 71. . لا بد، قبل الانصراف الى استثمار غير هذا الموضع، من التنبيه، على ملاحظة أدلى ا الأستاذ "حمو النقاري" وهو يحاورني، فيما قدمته في هذا العرض، وذلك من خلال التنبيه على عبارة استهل ا ابن رشد هذا النص والنص الذي يليه وهي عبارة "قد يمكن" مع التنبيه، أيضا، على عبارة "قد يلزم" الواردة في هذا النص نفسه. ذلك أن العبارة دليل على الإمكان لا على الوجوب، ومن ثم، فهذا موضع جدلي ولذلك فالإستظهار كله جدل، خاصة عند لقائه بالإنكار والعناد والنصرة، كما سنرى فيما بعد. وقد عن لي، بعد غير قليل من الروية والتأمل، على ما في الأمر من وجاهة نبهت عليها خلال العرض، أن، أدلي بالملاحظات التالية:

(1) + أن عبارة "قد يمكن" تفيد التقليل من القليل كما لو كنا أمام القاعدة المنطقية الرياضية التي إذا اجتمع فيها نفي بآخر تحولت القضية كلها إلى إثبات + أن حرف "قد" المضاف الى المضارع يتحول، في العربية، في كثير من المواضع، الى الوجوب، مثله في ذلك مثل الماضي، وهو ما يمكن الاستدلال عليه بشواهد كثيرة من القرآن الكريم. أما عبارة "قد يلزم ضرورة" فهي تشهد لنفسها ذا الصدد إذ قد التقى فيها الإمكان، ممثلا بحرف قد والوجوب ممثلا بلفظ الضرورة فغلب عليها الوجوب دون الإمكان... -1

يستدعي الاستظهار، إذن، برهان الخلف، حتى إنه يرادفه إلى حدود التطابق أو يكاد. وإذا كان هذا هكذا في مختصر السماع الطبيعي فما الوضع في مختصر الآثار العلوية؟

الظاهر أننا بإزاء معطى جديد يستحضر فيه الاستظهار برهان الوجود، أو الدليل، بحسب عبارات ابن رشد نفسه. ذلك ما يستفاد من كلام أبي الوليد عن أسباب الرعد والبرق والصواعق، حيث يذهب، ضدا على من يرى أنّ أسبا ا واحدة، إلى أنّ أسبا ا مختلفة، فيقول ما يلي:

"وقد يمكن أن يستظهر على وجود هذه الأسباب لهذه الآثار بدلائل منها أن الرعد ب معه ريح، ولذلك ما يتأذّى به كثير من الحيوان، وتنشق الأرض فيخرج، عند ذلك، النبات المعروف بنبات الرعد... "[1].

يمكن الاستدلال على أنّ للرعد ريحا من أحد أمرين ينتجان عنها هما إما تأذّي كثير من الحيوان أو خروج النبات المسمى نبات الرعد. فالريح المصاحبة للرعد سبب في تأذّي الحيوان وفي خروج نبات الرعد، سواء في ذلك أحسسنا ا أو لم نحس فوجود هذين الأمرين دليل على وجودها. وهذا هو الدليل، أو برهان الوجود، الذي يستدلّ به من الأواخر، أو النتائج، على الأوائل، أو المقدمات، لا العكس مثلما هي حال برهان السبب...

ألمعنا سابقا إلى أنّ الكتاب الثالث من مختصرات ابن رشد الذي نقف فيه على لفظ الاستظهار هو مختصر كتاب النفس. لذلك سنجعل هذا المختصر مدار نظرنا في هذه الفقرة فنقول إنّ ما يسترعي الانتباه،

([1]) ابن رشد، رسالة الآثار العلوية، حيدر آباد الدكن، 1946، ص. 58.

هاهنا، هو كلام ابن رشد عن الاستظهار من جهة مخالفة للجهة التي عرضنا لها فيما تقدم، وهي جهة الجدل لا البرهان. يقول ابن رشد، في هذا المعنى، ما يلي:

"وهذه كلّها استظهارات تستعمل مع من ينكر وجودها لا على أنها براهين يتبين ا مجهول بمعلوم. ومن شأن هذا النوع من الأقوال أن يستعمل في علم ما بعد الطبيعة، إذ كانت تلك الصناعة هي الصناعة التي تتكفّل نصرة ما تضعه الصنايع الجزئية مبادئ وموضوعات"[1].

ليس يحتاج إلى الاستظهار، بالرغم من بعض مرتكزاته البرهانية، إلا مع من ينكر قيمة الاستدلالات التي تقدم له برهانا على صحة ما يدعيه المبرهن. أما من اكتفى واقتنع بذلك فلا حاجة له به.

إنّ النصرة إنما تكون بالأقوال الجدلية لا البرهانية، كما يؤكّد ابن رشد نفسه على ذلك في غير ما موضع من تواليفه. لذلك فالاستظهار، هاهنا، هو قول جدليّ، الأمر الذي يجعلنا نرتبك في تصنيفه بين البرهان والجدل، فهو، أحيانا، يرقى إلى مراتب عليا متقدمة من البرهان، متمثّلة في برهان الخلف وبرهان الوجود بينما ي لق، في أحايين أخرى، إلى مستوى الجدل أو اللابرهانية، حيث تتداخل مهمته مع مهمة الميتافزيقا التي وحدها لها الحق في مقاولة من ينكر صلاحيتها وفي نصرة مبادئ وموضوعات العلوم الجزئية.

تلك هي المعطيات التي لا يمكن لقارئ مختصرات ابن رشد أن يظفر بأكثر منها عن الاستظهار. فما الذي قد تجود به التلاخيص ذا الصدد؟

---

(1) ابن رشد، كتاب النفس، حيدر آباد الدكن، 1947، ط1، ص. 8-9.

2 - الاستظهار في التلاخيص

أولى الملاحظات التي ينبغي الإدلاء بها ونحن ننتقل من النظر في المختصرات إلى فحص التلاخيص هي أنّ الكتاب الأكثر غنى وخصوبة، فيما نحن بسبيله، هو الكتاب الأكثر غيابا في زمن المختصرات وهو كتاب السماء والعالم الذي لا يشير، في صيغته المختصراتية، لا من بعيد ولا من قريب، إلى الاستظهار بينما هو يحتفي به احتفاءا في نسخته التلاخيصية.

يكاد تلخيص السماء والعالم ينفرد، دون غيره من التلاخيص، بالكلام عن الاستظهار لولا إشارة شاردة في تلخيص الخطابة سوف نومئ إليها بعد الوقوف على معطيات تلخيص السماء والعالم.

يبدو أنّ البيان على جهة الاستظهار لا يخرج في التلاخيص، عموما، عما لاحظناه في المختصرات. ذلك أنه يبقى يتردد، هاهنا، مثلما هي الحال هنالك، بين البرهان والجدل.

أما البرهان فنقف عليه في مواضع عدة منها الموضع الوارد في الجملة الثامنة من المقالة الأولى، حيث يعمل ابن رشد، متابعا أرسطو، على بيان بعض المقدمات المأخوذة في بيان أنّ العالم واحد لا كثير، ولا سيما منها بيان أنّ المواضع محدودة، إذ يؤكّد على أنّ أرسطو

"قد كان سلف له القول في ذلك إلا أنه يكرره هاهنا على جهة الاستظهار. وهو يستعمل في ذلك برهانين"[1].

---

(1) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تح جمال الدين العلوي، منشورات كلية آداب فاس ضهر المهراز، ط1، 1984، ص. 128 -129.

أمران لابد من الانتباه إليهما في هذا القول هما، أولا، اللجوء في سياق استظهاري إلى استعمال لفظ التكرير، وثانيا، الحديث عن البرهان، حيث استعمل أرسطو، كما ينبه على ذلك ابن رشد في هذا السياق الاستظهاري نفسه، برهانين.

إذا كان قد غدا مألوفا لدينا الآن أنّ الاستظهار يستدعي البرهان، فلعلّ ما يضيفه تلخيص السماء والعالم، مما لا نلفيه في المختصرات، هذا الكلام عن التكرير باعتباره آلية أخرى من آليات الاستظهار فضلا عن البرهان والجدل.

يستجمع ابن رشد عدة آليات في بيان هذين البرهانين المكرورين أهمّها الاستقراء والتمثيل، الأمر الذي يجعل البيان على جهة الاستظهار مصبا لروافد برهانية بيانية متعددة، فنقرأ، في سياق البيان الأول، مثلا:

"إنّ كلّ متغير فإنما يتغير من شيء وإلى شيء. وما منه يتغير الشيء وما إليه يتغير متقابلان. وذلك ظاهر بالاستقراء في جميع أصناف المتغيرات. مثال ذلك في الاستحالة..."[1].

سوف يلجأ ابن رشد، تبعا لأرسطو، إلى استعمال برهان الخلف في بيان أنّ الحركة الطبيعية موجودة وليست كلّ الحركات قسرا، حيث إذا افترضنا أنّ كلّ حركة فهي قسر فإن ذلك يؤدي إلى شناعات، منها أن يكون المتحرك الأعظم أبطأ. ويستخلص ذلك من المشاهدة نفسها إذ يقول:

"لكن المشاهدة ضد ذلك، أعني أنه كلّما قربت الأشياء المتحركة من مواضعها التي إليها تتحرك اشتدت حركتها"[2].

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 129.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 131.

يعقب ابن رشد على هذه الآليات الاستدلالية، من استقراء وتمثيل وتكرير ومشاهدة، بأنه إنما يؤتى ا استظهارا في حين أنها من الأمور البينة بنفسها، الأمر الذي يلقي بالاستظهار، هاهنا، في أحضان الجدل، إذ نقرأ في هذا المعنى ما يلي:

"ووجود الحركات الطبيعية لهذه الأسطقسات أمر بين بنفسه، وإنما يستعمل أرسطو أمثال هذه البيانات على جهة الاستظهار مع من يمكن أن يعاند ذلك أو يشكّك فيه إما لنقص في فطرته وإما لعادة"[1].

برهان الخلف، الاستقراء، التمثيل، المشاهدة والعيان، التكرير والجدل... تلك كلّها آليات يستعين ا الاستظهار ويعمل على تعبئتها من أجل إنجاز مهامه التدليلية المختلفة...

هنالك إمكانات أخرى يستحضرها الاستظهار عبر مسارات تلخيص السماء والعالم منها ما يسميه ابن رشد البرهان الكلّي، فضلا عما يمكن أن نصطلح عليه باسم البرهان "المستعار". ذلك ما يستفاد من كلام ابن رشد إذ يقول في مستهلّ القسم الثامن من الجملة العاشرة من المقالة الأولى من تلخيص السماء والعالم:

"أنه، بعد ذلك يأتي ببراهين أربعة كلّية على جهة الاستظهار، يبين ا أيضا أنه لا يمكن أن يكون شيء أزليّ كائنا ولا فاسدا ولا فيه قوة على ذلك، ويعتمد في أكثرها على قوة البيان الأول الذي تقدم"[2].

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 131.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 170 -171.

إننا اذ نتصفّح هذه البراهين الكلّية الأربعة، أو الخمسة بحسب ما سنوضح ذلك، نجدها تلتمس قو ا من ثلاثة أمور هي، أولا، البرهان السائق إلى المحال أو برهان الخلف، وذلك بإحصاء المحالات اللازمة للقول بنقيض ما يراد بيانه وتبنيه، والثاني هو قوة البرهان الأول، وهو برهان مستقيم، والثالث من الاستقراء، كما يؤكّد ابن رشد، نفسه، على ذلك في موضع سابق على هذا إذ يقول إنّ أرسطو:

"يأتي في ذلك ببراهين أربعة مبناها على البرهان الأول الذي استعمله في ذلك، ثمّ يأتي بحجة خامسة ماخوذة من الاستقراء..."[1].

ذلك ما يؤكّد عليه أبو الوليد في ختام هذه البراهين إذ يقول:

"فهذه هي البراهين الكلّية التي كتبها أرسطو في هذا الطلب، وهي أربعة. ثمّ أنه، بعد ذلك، يختمها بحجة خامسة مأخوذة من الاستقراء..."[2].

معنى ذلك أنّ البيان على جهة الاستظهار ليس له القوة الكافية حتى يتمكّن من أن يحقّق اكتفاءه الاستدلاليّ الذاتيّ، فهو أضعف من أن يكون كذلك، ولذلك يعتمد على قوة بيانات أخرى، براهين وحججا وغير ذلك...

هنالك أمر آخر يهم صفة الكلّية في البراهين. فما معنى ذلك؟ الظاهر أنّ الكلّية معناها، هاهنا، الفحص عن المحالات حيث يتطابق البرهان الكلّي مع برهان الخلف...

([1]) ابن رشد، م. م.، ص. 150.

([2]) ابن رشد، م. م.، ص. 176.

يمكن القول إنّ تلخيص السماء والعالم يبقى، بعد ذلك، يتردد بين برهانية الاستظهار وجدليته مع ميل أكبر إلى الجدلية. ذلك ما يستفاد من الموضع الذي يثبت فيه أرسطو امتناع تكون الكواكب والسماء وحركة الأرض إذ يقول:

"فإما أن تكونا ساكنين معا وتكون الأرض هي المتحركة فامتناع ذلك أمر معروف بنفسه. وأرسطو يستقصي البحث عن ذلك، ويعدد المحالات اللازمة له فيما يستقبل على جهة الاستظهار"(1).

لا بد من التنبيه على أمر لاحظناه، فيما تقدم، ولكننا لم نلح عليه بالقدر الواجب، وهو الحاجة إلى الاستظهار في حضور الأمر البين بنفسه. ذلك ما يستفاد أيضا من الموضع الذي يؤكّد فيه ابن رشد، من خلال أرسطو، على سكون الأرض إذ يقول:

"أقول إنّ سكون الأرض بين بنفسه، وإنما نسق أرسطو هذه البراهين على جهة الاستظهار"(2).

ينبغي، قبل القول في طبائع هذه البراهين وما لها من قيمة، لفت الانتباه إلى م لة لفظ التنسيق، في هذا المقام، باعتباره من آليات الخطاب الهادفة إلى تيسير الإقناع والحجية، إلى جانب التكرير واعتماد قوة براهين أخرى، وما إلى ذلك مما نبهنا عليه أو سننبه عليه بعد حين.

تنحصر البراهين المقصودة هاهنا في ثلاثة تقوم كلّها على افتراض صحة نقيض المطلوب وهو حركة الأرض بدل سكو ا فتنتهي كلّها إلى

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 33 -234.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 256.

المحال، كما أنّ البرهان الثاني يعتمد الحس فلو كانت الأرض متحركة إلى الوسط لكان ذلك لأجزائها وهو ما لم يحس ولا في زمن من الأزمان..."[1].

لعلّ مما يثير نوعا من الغرابة أنّ ابن رشد، وقد أكّد غير ما مرة، على صلة الاستظهار الوثيقة بالجدل يبدو، أحيانا، وكأنه يميل إلى فصل هذه الصلة، وذلك في مستهلّ القسم الثاني من الجملة الثالثة من المقالة الثالثة من تلخيص السماء والعالم، ذات المنحى الجدليّ العامّ، بخصوص بيان أنّ كلّ جسم فهو إما ثقيل وإما خفيف حيث يقول:

"وهذا القسم فيه فصلان، الفصل الأول يذكر فيه المحالات اللازمة لأصحاب هذا الرأي. وأما الفصل الثاني فيبين فيه على جهة الاستظهار ما كان وضعه في البرهان الأول من أنّ كلّ جسم متحرك حركة استقامة فهو إما ثقيل وإما خفيف..."[2].

سوف ينتهي الفحص بالدارس إلى أنّ الفصل الأول للمحالات اللازمة للتعاليميين الذين يرون أنّ الأجرام مركّبة من السطوح وأنها إليها تنحلّ، ولذلك ينصرف أرسطو إلى إحصاء المعاندات اللازمة لهم. نحن، هاهنا، بإزاء فحص جدليّ يختلف، فيما يبدو، عن مهمة الفصل الثاني الذي يوجه العناية إلى الاستظهار، لكننا إذ نتأمل ما ورد في هذا الفصل الثاني من استظهارات نجدها تتقوم من المعاندات اللازمة لأفلاطون وللذريين وغيرهم إذ يؤكّد ابن رشد، في ختام هذا الفصل، على أنّ:

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 255 -256.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 285.

"هذه هي البراهين التي استعملها في بيان أنّ كلّ جسم له ثقل أو خفة. وقد قلنا غير ما مرة أنّ تكلّف أمثال هذه البراهين إنما هي مع من يجحد وجود الأمور البينة بأنفسها أو في طباعه نقص لإدراكها"(1).

معنى ذلك أنه لا مجال للفصل بين الفصلين من منطلق أنّ أحدهما في الجدل والآخر في الاستظهار، اللهم إلا أن نقول إنّ الأول جدليّ محض والثاني يستلهم الجدل والبرهان وغير ذلك من الآليات المشار إليها فيما تقدم.

يقر تلخيص السماء والعالم، إذن، بما انتهت إليه المختصرات من عدم الحاجة إلى الاستظهار إلا بإزاء من يعاند في الأمور البينة بنفسها، مع ضرورة لفت الانتباه إلى التوسل لذلك بكلّ الإمكانات التدليلية المتاحة من برهان، بمختلف أنواعه، ومن استقراء وتمثيل، فضلا عن بعض آليات الخطاب وبناء القول من تكرير وتنسيق وغير ذلك.

تلك هي اللحظات التي يمكن الوقوف عليها، فيما يخص الاستظهار، في تلخيص السماء والعالم، فهي تعطيه أهمّية خاصة بإزاء كلّ تلاخيص ابن رشد الأخرى التي لا تستحضر الاستظهار إطلاقا، اللّهم إلا اذا استثنينا تلخيص الخطابة الذي ترد فيه إشارة سريعة للاستظهار تتعلّق بالأسماء المترادفة مفادها أنّ الخطيب قد يلجأ إلى الترادف على جهة الاستظهار إذ نقرأ ما يلي:

"والخطيب يستعملها للاستظهار، وربما استعملها على جهة المغالطة وإيهام تكثير المعنى بتكثيرها عند التقسيم[...] وربما استعمل الخطيب المترادفة عند

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 294.

إرادته تكثير المعنى الواحد بعينه لحفظه وتأكيده فإنه أحسن من أن يكرر ذلك المعنى بلفظ واحد"[1].

3 - الاستظهار في الشروح

يستمر كتاب السماء والعالم، في صيغته الشارحة لدى ابن رشد، في الاستئثار باستدعاء الاستظهار مقارنة إلى غيره من الشروح باستثناء شرح البرهان الذي يأتي على استثمار الاستظهار في ثلاث إشارات ترد أولاها في معرض الكلام عن قضية مفادها أنّ مقدمات البرهان أصدق من النتيجة حيث يستدعي أبو الوليد، تبعا لأرسطو، مجموعة من القياسات ينعتها بأنها على طريق الاستظهار إذ يقول:

"وهذه القياسات هي على طريق الاستظهار"[2].

أما الاشارة الثانية فتؤكّد فكرة الإرداف والشهادة كما وقفنا عليهما فيما تقدم حيث يستدلّ أبو الوليد، هاهنا، على أنّ كلّ معرفة فهي عن معرفة متقدمة، فيقول إنّ أرسطو:

"لمّا أتى ذه المقدمة على أنها معروفة بنفسها (أردفها)[3] بالشهادة على عادته في أردافه الأقاويل اليقينية بالشهادة على جهة الاستظهار"[4].

---

(1) ابن رشد، تلخيص الخطابة، نشرة سليم سالم، دار الكتب، القاهرة، 1973، ص. 546.
ونشرة عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ص. 263.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 197.

(3) في الاصل فراغ لم يملاه المحقق، وقد ملاناه بحسب اجتهادنا فليتأمل.

(4) ابن رشد، شرح البرهان،نشرة عبد الرحمن بدوي، الكويت، ط1، 1984، ص. 181.

واضح هاهنا أنّ الشهادة تشهد لليقين والمعروف بنفسه بواسطة الإرداف، وذلك ما وقفنا عليه آنفا سواء في المختصرات أو في التلاخيص.

لا تخرج الإشارة الثالثة عما تبين لحد الآن من صلة الاستظهار بالبين بنفسه ضدا على منكريه، فليس كلّ علم يعلم ببرهان وإلاّ مر ذلك إلى ما لا ـاية فينتفي العلم أصلا، حيث نقرأ أنّ أرسطو

"إنما قال ذلك على جهة الاستظهار على الخصوم، فإنه من المعروف بنفسه أنّ هاهنا أوائل معروفة بأنفسها. وهذا أحد ما يضعه صاحب هذا العلم وضعا من غير أن يتكلّف بيانه"[1].

يبقى شرح السماء والعالم، بالرغم من ذلك، النص الرشدي الأكثر غنى فيما يخص الاستظهار مقارنة إلى غيره من الشروح باستثناء شرح البرهان، فما المعطيات والنتائج التي يمكن الخلوص اليها ـذا الصدد؟

نقف على الموضع الأول الذي يثير فيه كتاب شرح السماء والعالم مسألة الاستظهار في المقالة الأولى حيث يرفض ابن رشد، موافقا ارسطو، أن تكون حركة الأرض جذبا أو دفعا، بل هي إنما تكون من ذا ـا، وذلك معروف بنفسه لا يحتاج فيه إلى الاستظهار إلاّ مع من يعانده، حيث نقرأ ما يلي:

"وبالجملة فكون حركا ـا من ذوا ـا أمر معروف بنفسه وإنما يأتي بالأقاويل المبطلة لمثل هذا ـذه الأوهام على جهة الاستظهار مع من ليس شأنه أن

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 205.

يقبل المعروف بنفسه من أمرها[...] إنّ كون حركا ا طبيعية، أي من ذا ا، لا يحتاج إلى مناظرة"[1].

يتطابق الاستظهار، هاهنا، كما هو ملاحظ مع المناظرة التي يلجأ فيها الى إبطال الأوهام فمعاند المعروف بنفسه لا يمكن إلا إن يكون واهما وغارقا في الضلال.

أما الموضع الثاني فيخص إثبات أنّ السماء واحدة من جهة كون الوسط واحدا وكذلك الأفق وإنّ من أقر ذا فلابد له أن يعترف بذاك إذ يقول:

"إنه لمّا أتى ذا القول على جهة التقرير والتثبيت، وذلك أنه واجب أن يعترف أنه اذا لم يقدر أحد على نقض الأقاويل التي أوجبت أنّ الوسط واحد بالعدد وكذلك الأفق أن يعترف أنّ السماء واحدة. وهذا الموضع هو جدلي، أعني تفسير صحة الشيء ما لا يوجد له معاند. وإنما ساق هذه الحجة على جهة الاستظهار على ما جرت به عادته من إرداف الاقاويل البرهانية بالجدلية، فإنه يستعمل الأقاويل الجدلية على وجهين مرة يقدمها على البرهان على جهة التشكيك الارتياضي، ومرة يردف ا الأقاويل البرهانية على جهة الموافقة لها لا على جهة التشكيك"[2].

يخبرنا هذا النص بأنّ الاستظهار يستوجب أسبقية البرهان على الجدل، اذ لا يسمح للجدل بالتدخل إلا اذا اعوزت البرهان القدرة على

---

(1) ابن رشد، شرح السماء والعالم، نشرة اسعد جمعة، مركز النشر الجامعي، تونس، 2002، ص. 94.

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 102.

الإقناع والإثبات على خلاف مواضع التشكيك والارتياض حيث يسبق الجدل البرهان(1).

يواصل ابن رشد في الموضع الثالث التأكيد على أنّ حركة الأرض طبيعية لا قسرية، مضيفا إلى ذلك سائر الأجسام الطبيعية من نار وغيرها، ومؤكّدا على أنه إذا تمّت المقاولة في ذلك فعلى جهة الاستظهار فحسب إذ يقول، عن معاندة أرسطو لمن كان يرى من القدماء أنّ الأرض إنما تقف في الوسط وتتحرك قسرا، إنّ أرسطو"أخذ يعاند هذا القول ويرده لا على أنه أمر يستحق أن يجعل مطلبا بذاته لكن على جهة الاستظهار، أعني أنه معلوم بنفسه أنّ هذه تتحرك من تلقائها"(2).

يذكرنا الموضع الرابع والأخير من شرح السماء والعالم بما وقفنا عليه فيما تقدم من حاجة الاستظهار إلى الاستقراء من جهة وباعتماده، من جهة اخرى، على قوة بيان من البيانات المتقدمة، بل بملامسته مجال اليقين، ولو في أول مراتبه، وهذا ما لم نكن نفهمه إلا ضمنا، من خلال القول بتشغيل مختلف أنواع الاستدلال، حيث نقرأ ما يلي:

"لكن يشبه أن يكون أرسطو إنما يأتي بأمثال هذه البيانات هاهنا على جهة الاستظهار وقو ا قوة الاستقراء الذي تستوفى فيه جميع الجزئيات، وهو أول

(1) يمكن ذا الصدد مراجعة مقالة الباء من تفسير ما بعد الطبيعة والمقالة الاولى من كتاب النفس في صيغتيه التلاخيصية والشارحة على وجه الخصوص وديباجة مختصر السماع الطبيعي...

(2) ابن رشد، م. م.، ص. 119.

مراتب اليقين، ولذلك نجده يردفها بالبيان المتقدم الذي يعتمد عليه في هذا الباب"[1].

لقد تابعنا المتن الرشدي نصا نصا. بحثا عن لحظات تجلّي ما يسميه ابن رشد نفسه بلفظ الاستظهار. تأدينا، من خلال هذه المتابعة، إلى حضوره في هذا المتن منذ بدايات تشكّله الأولى، مع العلم أنه يكاد يكون مكتملا منذ تلك البدايات لولا بعض الإضافات هنا وهناك، الأمر الذي يشهد لأهمّية المختصرات في حياة ابن رشد الفكرية، فهي سوف تظلّ تنشر بظلالها على امتداد تلك الحياة.

إضافة إلى ذالك تأكّد لنا أنّ هذا اللفظ من الألفاظ الشارحة لا المشروحة ولا الموضوعة اللهم إلا أن نقول إنها من وضع ابن رشد واجتهاده.

إنّ الاستظهار أساس منطق المناظرة، فعندما تعوزك هذه الحجة تستدعي تلك القرينة، وعندما لا يكفي هذا البرهان، بمختلف أشكاله وأنواعه، تلتفت إلى غيره، الأمر الذي يستلزم خبرة بأصناف الاستدلالات والدلائل والدلالات من أجل النصرة والظهور وإفحام المعاند وإقناعه.

هكذا لا يبقى الاستظهار، كما تقتضى ذالك العربية، مجرد نصرة ومعاونة واستيثاق وحفظ[2] بل يرقى إلى مستوى الامتلاء المنهجي المنطقي باعتباره، كما أثبتنا ذالك قبل، لفيفا من الاستدلالات والقرائن المتعاونة لنصرة قضية أو فكرة ما ومعاونة الخصم واستمالته إلى الصواب واليقين.

---

(1) ابن رشد، م. م.، ص. 351.

(2) لسان العرب، مادة ظهر.

لقد اكتفينا بالوقوف على لفظ الاستظهار في المتن **الرشدي دون غيره من متون فلاسفة الإسلام ومناطقته، وهو الأمر الذي نأمل أن نتمكّن أو يتمكّن غيرنا من إنجازه.**

استخدام ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد والجدل رغم نقده لهما

امحمد أيت حمو

مقدمة

إذا كان المشرق الإسلامي يعطي الأهمية المركزية للفارابي، فإن الغرب الإسلامي يعطي الأهمية المركزية لابن رشد. وسنحاول أن نتتبع عن كثب القضايا التي يسدد إليها ابن رشد سهام نقده، ونقوم بتحديدها ورصدها بكل دقة، معتمدين على ثلاثيته المشهورة، فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، و ـافت الفلاسفة، تدقيقا وتعيينا وحصرا، مع حصر النقد الرشدي في قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى تخص نقد ابن رشد لاستدلالات المتكلمين، وتتفرع إلى مسألتين اثنتين:

1- المسألة الأولى: تتعلق باستخدام المتكلمين لـ"قياس الغائب على الشاهد" الذي هو تمثيل جزئي، وهو منهج كلامي وقياس واضح ومعروف لدى المتكلمين، بيد أن ابن رشد قدح في هذا الأساس المنهجي لعلم الكلام، وحكم عليه باللامعقول.

2- المسألة الثانية: تخص نقد ابن رشد للمسالك الجدلية واستخدام المنهج الجدلي الذي هو وسيلة أساسية لعلم الكلام. بيد أن ابن رشد رفضه وطعن فيه، مدعيا أنه ليس منهجيا "برهانيا"، ولا نجني منه إلا ثمار الظن والاحتمال والتخمين، دون أن نظفر منه بثمار الحق واليقين.

القضية الثانية تتعلق بمعطيات مذهبية، وتتفرع إلى مسألتين أساسيتين:

1- المسألة الأولى: ترتبط بمبدأ الإمكان المطلق، أو مفهوم الجواز الذي يناصبه ابن رشد العداء حتى الثمالة، بدعوى رفعه للسببية والترتيب والنظام والعقل.

2- **المسألة الثانية:** في نقد نظرية الكسب، وتتعلق بالفعل الإنساني، وتخطئة ابن رشد لكل الفرق الكلامية التي حشرها في خانة الإدانة والشطط والضلال! بيد أننا لن نتعرض لهذه القضايا كلها، بل سنركز اهتمامنا على القضايا التي تتقاطع مع العنوان الذي وسمنا به عرضنا.

إن مقاصد هذه الدراسة التي تتسلح برؤية فلسفية قائمة على النقد والتحليل تتجه إلى إعادة النظر في الفلسفة الرشدية، ونقد النقد غير المعقول فيها، ووزنه بميزان الذهب وليس الأطواد، والإبانة عن ما له وما عليه، حتى نبين محدودية النقد الرشدي الذي ينبغي لجمه وعدم إطلاقه إلا بمقدار. وهذا ما يجعل من هذه الدراسة مغامرة بكل ما تعنيه المغامرة من دلالات الإقدام والمخاطرة ومواجهة المجهول وإمكانية الصواب أو الخطأ!

1 - لجوء ابن رشد إلى "قياس الغائب على الشاهد" رغم نقده له.

يستهل ابن رشد كتاب الكشف عن مناهج الأدلة بالحديث عن الفرق الكلامية التي يركب جناح الاستعلاء عليها، ولا يجد غضاضة في القدح فيها، واصفا إياها بـ"الفرق الضالة"، فيقول بأن "أشهر هذه الطوائف في زماننا هذا أربعة: الطائفة التي تسمى بالأشعرية، وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أ م أهل السنة، والتي تسمى المعتزلة. والطائفة التي تسمى بالباطنية، والطائفة التي تسمى بالحشوية"[(1)]. وقد شاء ابن رشد في حديثه اللاحق عن هذه الطوائف الاستعاضة عن اللغة التحليلية الرصينة لأقاويلها واختيارا ا ومتبنيا ا بلغة الإدانة والتحامل التي يجب البحث عن معانيها في قواميس السباب والشتم. إذ بعد أن أعطى للأشعرية "حقها"، من الفحص والتمحيص، ووضع أصبعه على مواطن الوهي في الطرق التي سلكوها، ومكامن الوهن في الدلائل التي استدلوا ا، ومواطن الخلل في الأصول التي اعتمدوها، ومواضع الضعف في الاختيارات التي ارتضوها، وأعراض الداء في المقدمات التي انطلقوا منها...ترسل عند فرقة الحشوية، وتمهل عند الصوفية، ليصل إلى المعتزلة الذين لم تعرف كتبهم، وتعذر على الشارح الأعظم التملي بمدونا م والاستمتاع بمصنفا م. ومع ذلك، فهو لم يتردد في وضع الطرق التي سلكوها على قدم المساواة مع الطرق التي سلكها أهل السنة الأشاعرة، قائلا: "وأما المعتزلة، فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى، ويشبه

(1) أبو الوليد بن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر والفعل، تحقيق مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار - مارس 1998، ص. 100.

أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية"[1]. وهذا يعني أن كتب المعتزلة لم تكن منتشرة في الأندلس. ويشبه فيلسوف قرطبة ومراكش تأويلات الفرق المختلفة للشريعة، وما أحدثته من نتائج سلبية، وعواقب وخيمة، بدواء نافع لكل الناس أو لجميعهم إلا قليلا ، صنعه أمهر الأطباء وأفضل الخبراء، لكنه غيره بعض الناس -وهم أقلية قليلة- لفساد أمزجتهم التي عطلت فعالية الدواء وجعلته أقل ملاءمة لهم، فاستبدلوا به -والمشكلة فيهم لا في الدواء- أدوية أخرى، وتوالت العملية التغييرية للدواء تباعا حتى عمت الأمراض الأرض والعباد، واندثرت المنفعة من ذلك الدواء حتى وإن صنعه أمهر الأطباء لجميع الناس إلا قليلا من الذين فسدت أمزجتهم، التي حرمت الأغلبية من منفعته لسبب فيهم لا فيه! فلنستمع لصاحب الثالوث المشهور، بعد أن مثل لتلك الشريعة بذلك الدواء، يقول: "وأول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد فطم الوادي على القرى"[2]. وهكذا حمل ابن رشد حملة شعواء على علم الكلام، و سلق النظار المتكلمين بألسنة حداد، وأطلق لسانه بالطعن فيهم، واشتد كلامه عليهم، و تعدى حد الإنصاف كله إلا جله أو جزءه وقليلا. و لعله كان أشد حملا على استخدامهم لقياس الغائب على الشاهد، وأشد مقتا لاستخدام المنهج الجدلي، فهل كتب ابن رشد عن علم الكلام بيراع الإنصاف؟ وهل لنا أن «نتحرى محل النزاع»، كما يقول الفقهاء، في هذه القضايا وغيرها؟ هل يمكن القول بأن ابن رشد الذي انتقد "قياس الغائب على الشاهد" استطاع الخروج عن هذا القياس

---

(1) المرجع نفسه، ص.118.

(2) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1994، ص. 150.

في ا ال الإلهي أو الطبيعي أو الإنساني، أم إنه لم يستطع الخروج عنه والتخلص منه، وعى ذلك أو لم يعه؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة، سنستمع لابن رشد الذي يقول بأن الشريعة جاءت لمخاطبة الناس أو الجمهور الذي يشكل الفئة العريضة أو السواد الأعظم من الناس. ولذلك عنيت الشريعة بهم أكثر من غيرهم، فجاءت حبلى بالطرق المشتركة. "وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح ا في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق"[1]. ومن المعلوم أن الجمهور لا يمكنه أن يفهم إلا بالتمثيل والتشبيه وا از والاستعارة التي تقرب المعنى إلى الأفهام. ولذلك يمتلأ القرآن بتلك الأمثال التي يضر ا للناس من الجمهور الذين لا يدركون الغيبيات إلا بتقديم هذه الأمثال، كما هو الشأن لمعنى الخلق الذي يتحدث ابن رشد عن تصور الجمهور له قائلا: "وأما الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى [يقصد الخلق] فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أن العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكون إلا ذه الصفة. فقال سبحانه مخبرا عن حاله تعالى قبل كون العالم (وكان عرشه على الماء)، وقال تعالى (إن ربكم الله الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام)، وقال (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى"[2]. فالشرع أعطى

---

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة 1986، ص. 56

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص.171.

التمثيل في خلق العالم، وميز بين الحدوث في الغائب والحدوث في الشاهد، مستعيضا عن لفظة الحدوث بلفظتي الخلق والفطور. "ومن العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرح فيه ذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين، أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب"[1]. ولذلك فأحرص ما يحرص عليه ابن رشد في نقده للغزالي، هو التمييز بين الشاهد والغائب. "فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؟ وهما في غاية المضادة!! وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أ ما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة من الشاهد إلى الغائب"[2].

لقد وضع ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد ضوابط متعددة، يمكن إجمالها في مراعاة الخطبية وضبط الاشتراك بوجهيه الاصطلاحي والاشتراكي، وضرورة مراعاة استواء الطبيعة في الشاهد والغائب. "ويبدو أن أبا الوليد يقصد من وراء هذه الضوابط الثلاثة: "اعتبار الوصف الخطبي لقياس الشاهد على الغائب" و"ضبط الاشتراك بواسطة التنبيه" و"التقييد باستواء طبيعة الشاهد والغائب" أن يرد هذا القياس إلى قياس التمثيل في

---

(1) المرجع نفسه، ص. 172.

(2) ابن رشد، افت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القسم الثاني، الناشر: دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص. 645.

صورته الأرسطية ذات الطابع التناسبي"(1). بيد أن وضع هذه الضوابط على محك النظر، يبين لنا أن منفعة قياس الغائب على الشاهد ليست حكرا على الخطاب التبليغي أوالمرتبة الخطبية أومخاطبات الجمهور كما يدعي ابن رشد، بل تتعداه لتشمل الجدل والبرهان على حد سواء. وليس من التجني على فيلسوفنا الأعظم في شيء، إن قلنا بأن تقويم الضوابط التي وضعها لقياس الغائب على الشاهد، لا تصمد أمام النقد والرد. فهي ضوابط مردودة عليه(2). ولعل الأغرب في استثمار ابن رشد للإرث الكلامي، واستغلاله له استغلالا كبيرا، أن يستخدم في اعتراضه عليهم نفس أساليبهم، وينسج على منوال آليا تهم سلكا مسلك قياس الغائب على الشاهد وخرم القواعد التي وضعها لاستخدامه. وما يستدعي منا النظر ويستلفت الانتباه، ونحن بصدد الحديث عن "الاستدلال بالشاهد على الغائب"، أو"قياس الغائب على الشاهد"، هو الموقف غير الودي والرافض جملة وتفصيلا لهذا القياس في المنظور الفلسفي العربي الإسلامي القديم والحديث، وفي هذا ظلم وتضليل، وتجن صريح عليه وعلى أهله(3). ومن البين أن عدم تكسير قيود النظرية

---

(1) طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، سبق ذكره، ص. 185.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص. 188 - 189.

(3) "لقد ورد استشكال آلية الاستدلال بالشاهد على الغائب في أغلب الكتابات الفلسفية العربية، قديمها وحديثها، في سياق الانتصاب لمواجهة ومعارضة المتكلمين والفقهاء، وقد تعللت هذه الكتابات "باعتبارات" منهجية ومنطقية و برهانية للتنقيص من قدر علمي الكلام والفقه المنهجي والمعرفي"حمو النقاري، "الاستدلال في علم الكلام:" الاستدلال بالشاهد على الغائب " نموذجا"، ضمن ندوة آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 84، الطبعة الأولى 1421 ـ 2000، ص. 144.

القياسية الأرسطية و"التبعية العمياء" للغير اليوناني، كانت لها عواقب وخيمة ونتائج مرة وضارة بالفلسفة العربية الإسلامية[1].

إن علاقة الاستدلال بالشاهد على الغائب ليست حكرا على حقـل علم الكلام، ولا وقفا على مجال الفقه، ولا قصرا على العلوم الدينيـة، لأن الاستدلال بالشاهد على الغائب يتصف بالعمومية والشمولية. ولعل البحث في تاريخ الإنتاج النظري في الإسلام، يكشف لنا عن رواج مفهوم "قيـاس الغائب على الشاهد" في سوق الكلام واشتداد الطلب عليه. بل إنه يمكـن القول أبعد من ذلك بأن هذا القياس يشكل الأساس المنهجي لعلم الكلام. فهذا القاضي عبد الجبار يخصص بابا في كتاب المحيط بالتكليف بعنـوان: «في الاستدلال بالشاهد على الغائب»، نورد منه: "اعلم أن هذا باب كبير، وقد كثر كلام الناس فيه، ولعل كثيرا ممن ضل كان سبب ذلك أنه استدل بالشاهد على الغائب فيما هو خارج عن الباب فيه، ولأبي الحسين الخيـاط رحمه الله فيه كتاب، وللشيخين رحمهما الله فيه أيضا كلام متفرق. وقـد ذكر أبو هاشم في أول العسكريات في ذلك مسألة، والذي كان يجـري في الكتب أنه إنما يكون الاستدلال بالشاهد على الغائب في وجهين: أحـدهما

---

(1) "تناول فلاسفة الإسلام لآلية الإستدلال بالشاهد على الغائب تناول مأسور بتمكن النظرية القياسية الأرسطية اليونانية من قلو م، وباعتقادهم الجازم بأن كل تدليل لا يصح إلا إذا ورد وأمكن رده إلى قالب من قوالب هذه النظرية، ولعل خير شاهد لهذا الأمر ما قرره ابن رشد... ذه التبعية شبه المطلقة للمنطق الأرسطي حرمت الفلسفة العربية القديمة، ومن يعتد ا من المتفلسفين المحدثين، من استثمار مقومات خاصة ا لغوية وعلمية، مقومات نود أن نساهم في إعادة الاعتبار إليها لأجل الوقوف عندها، وإنما لأجل استثمارها والبناء عليها"، حمو النقاري، "الاستدلال في علم الكلام: "الاستدلال بالشاهد على الغائب " نموذجا"، سبق ذكره، ص. 148 ـ 149.

للاشتراك في الدلالة، و الثاني للاشتراك في العلة، وكان أبو هاشم يجعل ذلك استدلالا بالمعلوم على ما لا يعلم، ولكن هذا الإطلاق يقتضي في كل استدلال أنه استدلال بالشاهد على الغائب، لأن الدليل أبدا معلوم والمدلول غير معلوم، ولا شبهة في أن العلماء قد خصوا بذلك بعض ضروب الاستدلال دون بعض، وقد أشار في الكتاب في أثناء الكلام أنا نسمي المعلوم شاهدا وما ليس بمعلوم غائبا اصطلاحا منا، والأولى في هذا الباب أن نجعل هذا مخصصا بالاستدلال بالمعلوم فيما بيننا، على ما هو غائب عنا، إذا كان الغائب لا يمكن معرفته ابتداء إلا بطريقة البناء على الشاهد، وأن نثبت في هذا الباب طريقة الإجراء والحمل، فإذا ثبتت هذه الجملة، فإما أن يكون ذلك من باب الاشتراك في الدلالة وهو الذي أراده بقوله: الإشتراك في طريق معرفة الحكم، وإما أن يكون من باب الاشتراك في العلة، وإما أن يكون في ما يجري مجرى العلة، وإما أن لا تكون هناك علة ولا ما يجري مجراها، ولكن يتعلق الحكم في الشاهد بأمر، ثم يوجد في الغائب ما هو أبلغ من ذلك الأمر، فالأول هو الدلالة على صفاته ـ جل وعز ـ لأنه إنما يجب كونه قادرا لثبوت الطريق فيه، وهو صحة الفعل، وهذه حال كثير من صفاته تعالى، وأكثر مسائل التوحيد تجري على هذا الحد. والثاني هو الاشتراك في العلة، كنحو ما نقوله في حاجة المحدث منا إلينا لحدوثه، ثم يقاس الغائب عليه، فنجعل أفعاله محتاجة إليه لحدوثها، وكثير من مسائل العدل ينبني على ذلك لأنه في صورة القياس، فإنك تبين أنه لا يجوز أن يكون الله فاعلا للقبيح لعلمه بقبحه وبغناه عنه، وبرده إلى الشاهد تبين أن العلة في أن أحدنا لا يختار القبيح، حاصلة فيه تعالى، وكذلك تبين أن الفاعل للظلم يستحق الذم، وأنه يقبح منه لكونه ظلما، فتبين أن الغائب كالشاهد في ذلك، والفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأول، أن في الوجه

الأول قد صار نفس ما دل في الشاهد دليلا في الغائب، لأنك تستدل في كلا الموضعين على كونه قادرا بصحة الفعل، فيكون الحكم في الموضعين معروفا بالدلالة"(1). إن حديث المعتزلة عن العدل الإلهي يستند إلى قياس الغائب على الشاهد، فنقطة انطلاق المعتزلة لتحديده هي العدل الإنساني، "الأمر الذي يستلزم القول بأن إنشاء المعرفة الإنسانية ونموها قائمان أساسا على قياس التمثيل أو قياس المجهول على المعلوم"(2). لأن معرفة الغائب (العدل الإلهي) تتم انطلاقا من معرفة الشاهد/الحاضر (العدل الإنساني)، وهذا الأساس المنهجي لعلم الكلام (قياس العالم الإلهي على العالم البشري) أثار حفيظة ابن رشد لأنه قياس فاسد. "فإذا كان بعد الأزلي من غير الأزلي، أشد من تباعد الأنواع بعضها من بعض، فكيف يصح أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب؟، وهما في غاية المضادة!!"(3). فحكم الشاهد ليس هو عين حكم الغائب، لأن طبيعة كل منهما تباين الأخرى، ولذلك خاصم ابن رشد المتكلمين في الطريقة التي اقتفوها للبرهنة على وجود الله من خلال الجواهر و الأعراض. فقياس الغائب على الشاهد، "هو دليل خطابي، إلا حيث النقلة معقولة بنفسها، و ذلك عند التيقن باستواء طبيعة

---

(1) القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن أحمد بن متويه، تحقيق عمر السيد عزمي، ، مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص. 167 - 168.

(2) عبد المجيد الصغير، "التمثيل والإنشاء وتداول المعرفة في الفكر الإصلاحي العربي"، ضمن تكون المعارف، دور القياس التمثيلي، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 117، جامعة محمد الخامس المملكة المغربية، ص. 93.

(3) ابن رشد، تهافت التهافت، ج2، سبق ذكره، ص. 645.

الشاهد والغائب"[1]. والنتيجة هي أنه لابد من الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وإذا كان "قياس الغائب على الشاهد" قد تعرض للنقد اللاذع من طرف ابن رشد وغيره من فلاسفة الإسلام، فإن الأمانة العلمية تفرض علينا التنبيه إلى رواج هذا القياس لدى الفلاسفة والمعارضين له كذلك، وذلك بالإبانة عن "تجذر قياس التمثيل هذا في بنية اللغة الطبيعية، مما يجعله حاضرا بالضرورة ومتداولا ليس بين المتكلمين فحسب، بل بين أشهر معارضيه ومنتقديه من الفلاسفة أيضا الذين اعتبروا - مع ذلك - هذا القياس جرثومة الفساد في الخطاب الكلامي! مما قد يعني أن هذا المصطلح المتداول في علم الكلام خاصة، قائم على أسس منطقية ولغوية عامة ومشتركة، لا غنى لكل من يستعمل اللغة الطبيعية عن ممارسته ومراعاة ضوابطه وشروطه المعنوية والتعبيرية"[2].

وإذا كانت اعتراضات ابن رشد على هذا القياس تنصب على وقوع الممارسين له في مثلبة المماثلة بين العالم الإلهي والعالم الإنساني بدل منقبة المخالفة والمغايرة فإنه لابد من الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى أنه حقا من الصعوبة بمكان أن نقطع في كلمة واحدة في أمر هذا القياس الذي لا يشكل قاعدة ثابتة لا استثناء يشذ عنها ولو على الندور. وقد لا نكون مبالغين إذا جازفنا بالقول بأن الأشاعرة "قد خرجوا عليه بوضوح في عدة طروحات لهم ، كتلك المتعلقة بمشكل الرؤية، ومفهوم العدل، والسببية وما تعلق ـا

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، سبق ذكره، ص. 109.

(2) عبد ا يد الصغير، "المصطلح الكلامي في الإسلام بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي"، ضمن ندوة المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 42، الطبعة الأولى 1995، ص. 14.

من نظرية الإمكان وخرق العادات...وهي قضايا قائمة على أساس التمييز والفصل التام بين الغائب والشاهد ونفي المماثلة بينهما. وهذا، علاوة على كون قياس التمثيل في عمقه، وعبر سائر "دواله" اللغوية، يتضمن اعترافـا باستحالة "تطابق" المشبه والمشبه به، وإقرارا بوجوب التمايز بينهما. وهـذا الضابط اللغوي هو بعينه شرط ممارسة قياس الغائب على الشـاهد لـدى المتكلمين، إذ هو قياس "مع الفارق" الذي هو عين التـ يه الذي يشـترطه المعترضون على هذا القياس"[1]. فقياس التمثيل هو الاستدلال القياسي الذي لا انفكاك عنه للمتكلمين والفلاسفة وغيرهم من الخائضين في الإشكالات الفلسفية والكلامية. إذ يستحيل الاستغناء عنه حتى عند منتقديه الذين يرونه شرا، لأنه حتى وإن كان شرا فهو "شر" لابد منه. "مادام الإنسـان... لا يملك سوى ذلك الاستدلال القياسي سبيلا للمعرفة"[2]. وبناء عليه، فقياس الغائب على الشاهد يعتبر بحق مأدبة علمية يجتمع حولها كـل راغـب أو خائض في القضايا المعرفية، لزم أدلة أشهر معارضيه، الفيلسوف ابن رشد، لزوم الظل للشخص، والضياء للشمس. "ولا أدل على هذا من كون دليل العناية ودليل الاختراع اللذين لجأ إليهما ابـن رشـد -في مقابـل أدلـة المتكلمين- إنما يقومان في الجوهر على نفس قياس التمثيل وعلى مشروعية الاحتكام والاستناد إلى الشاهد لتحصيل معرفة ما بالغائب"[3].

ولو سرنا نتتبع استناد ابن رشد إلى قياس الغائب علـى الشـاهد في أدلته، لأطلنا أنفاسنا، ولذلك، لا نذكر منها سوى "عينات" علـى قـدر مسيس الحاجة إليها، نروم باختيارنا لها قطع تشغيبات لابن رشد الذي عظم

(1) المرجع نفسه، ص. 14 ـ 15.

(2) المرجع نفسه، ص. 15.

(3) المرجع نفسه، ص. 15.

نكيره على قياس التمثيل لدى المتكلمين، بالرغم من لجوئه، طوعا أو كرها، إلى نفس هذا الاستدلال القياسي الذي يخفي على غير الخبير معدنه الذي هو نفسه عند المتكلمين. إذ ليس إذن أبعد عن الصواب من أن يقع في ذهننا أن فيلسوف قرطبة قد تخلص من قياس التمثيل، "سواء في"الكشف..." أو"التهافت..." أو"فصل المقال..." بالرغم من انتقاداته المعروفة للخطاب الكلامي...هذا ما يدفعنا إلى استنتاج أن المتصدر لمسألة الألوهية، ليس أمامه غير موقفين اثنين لا ثالث لهما: إما نفي إمكانية كل معرفة إيجابية بها، وإما القول بهذه الإمكانية وإثباتها. ونستطيع أن نرى في الموقف الأول صورتين مختلفتين تتمثل أولاهما في الموقف الداعي إلى الإلحاد والنفي المطلق، كما تتجلى الصورة الأخرى في ذلك الموقف المقر بالوجود الإلهي، والقائل مع ذلك باستحالة أية معرفة إيجابية ومباشرة بالذات الإلهية، واقفا عند حد الوصف السلبي لها، وتعطيل كل صفة إيجابية تجعل من تلك الذات متصلة بالعالم، فاعلة فيه...أما الموقف المدعي لإمكانية تلك المعرفة، وهي دعوى كل المواقف الإسلامية بما فيها الفلاسفة، فإنه لا سبيل لهذه الإمكانية إلا عبر"قياس الغائب على الشاهد"، وهو قياس يؤدي هو الآخر إلى موقفين متباينين، إما السقوط في التشبيه، وهو كما نعلم ذو مستويات مختلفة...وإما الإقرار بتلك المعرفة عبر قياس الغائب على الشاهد مع القول بالتنزيه، إذ تصير معرفة إثبات بلا كيف. ومن ثم، فلا مناص لكل متحدث، عبر اللغة الطبيعية، في مسألة الألوهية، خائض في قضاياها من الاستناد إلى قياس الغائب على الشاهد، وهو لدى المعتزلة والأشاعرة وأهل السنة على السواء، مشروط بأن يكون "بلا كيف" ويخضع للشروط العامة لقياس التمثيل في اللغة الطبيعية التداولية"[1]. فابن رشد الذي كلم قياس الغائب على الشاهد

([1]) المرجع نفسه، ص. 15 - 16.

بطرفي شفتيه، "لم يستطع التخلص منه، أو الاستغناء عن أساسه الذي هـو قياس التمثيل"[1].

وإذا كان ابن رشد قد استنجد بقياس الغائب على الشاهد، فإن ما يتعجب له حقا، هو أن يشمل هذا الاستخدام ا ال الإلهي أولا والإنساني ثانيا والطبيعي ثالثا. وبعبارة أدق: إن استخدام ابن رشد لقياس الغائب على الشاهد ليس حكرا على المشكلة الإلهية، ولا وقفا على المشكلة الإنسانية، ولا قصرا على المشكلة الطبيعية ! ففيلسوف قرطبة ومراكش أبعد ما يكون عن الوفاء لرفضه "قياس الغائب على الشاهد" الذي بعد أن استشاط غضبا منه، عاد ليصطنعه ويستخدمه وينسج على منواله. ففي ما يتعلق بالاستدلال الرشدي الذي يشمل الجانب الإلهي، وتناول مشكلة الألوهية، فإننا نعلم علم اليقين جنوح ابن رشد إلى قدم العالم الذي لا يخفى الانحياز له، وإثارته لمشكلة "المرجح" في ردوده المشهورة على الأطروحة الغزالية لت يه الذات الإلهية عن "المرجح" الذي يظل حكرا على الإرادة الإنسانية التي تقوم مقام الشاهد في هذا القياس. لقد دافع ابن رشد عن قدم العالم سيرا على خطى الفلاسفة اليونان، ومن أقوى أدلة الفلاسفة على قدم العالم، قولهم "يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا"[2]. واستشكالهم لتغير حال القديم وتجدد المرجح الذي رجح وجود العالم على عدمه (حدوث الإرادة). فالفلاسفة

---

(1) عبد ا يد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، ضمن ندوة آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، جامعة محمد الخامس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 84، الطبعة الأولى 1421 -2000، ص. 139 -140.

(2) أبو حامد الغزالي، افت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة، ص. 90.

يرون استحالة انفصال المعلول عن علته أو انفكاكه عنها أو تأخر المراد عن الإرادة القديمة، أو عدم وجوب وجود الموجِب عند وجود الموجِب. وقد رفض الغزالي دعوى الضرورة واعترض عليها تماما مثلما رفض دعوى البرهان(النظر) واعترض عليها. بل إن الفلاسفة هم الذين يقيسون الغائب على الشاهد، من خلال تمثيل الإرادة القديمة بإرادتنا "وتمثيلكم بإرادتنا مقايسة فاسدة"[1]. و"قد كان للغزالي في رده دعوى البرهان على استحالة صدور حادث من قديم، وقفات حجاجية، امتزج فيها المذهبي بالمنهجي والقوي بالضعيف"[2]. "وإذا كان قياس الذات الإلهية على الإرادة الإنسانية في الشاهد قد حمل ابن رشد على نفي معنى "المرجح"، ثم التفرقة بين الغائب والشاهد، فإن نفس الاستدلال القياسي أدى به، دون أن ينتبه إلى ذلك، إلى التقريب هذه المرة بين الغائب والشاهد: إذ أن استشكاله لمعنى "المرجح" في حق الذات الإلهية ليس في معناه العميق إلا قياسا على معنى آخر في الشاهد، ألا وهو مفهوم "السببية" الضرورية في الطبيعة. فلو أننا حللنا موقف ابن رشد من استشكاله لمعنى "المرجح" لوجدناه صورة من صور تلك الحتمية الضرورية. فإن الفلاسفة يقولون: "إن العالم معلول وعلته أزلية أبدية، فكان المعلول مع العلة. ويقولون إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. "ولعل هذا من جملة ما حمل الغزالي على رفض مفهوم القدم باعتباره يسوي بين الله وبين مفهوم في الشاهد هو العلة الكافية في الطبيعة، وهي الأساس الذي يرتكز

---

(1) المرجع نفسه، ص. 103.

(2) احمد العلمي حمدان، استئناف وتجاوز النقد المشرقي للفلسفة، الكتاب الأول: مقدمات، مواضع ونماذج، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة، السنة الجامعية 2001 - 2002/ 1422 - 1433، شعبة الفلسفة وعلم الإجتماع وعلم النفس، رسالة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ص. 602.

عليه ابن رشد في إثبات القدم، وعدم تراخي الفعل عن فاعله بعد أن وجدت أسبابه وتحققت شروطه "(1). ويقول في مقال آخر: "ويمكننا القول بخصوص هذا المشكل إن ابن رشد هو الذي يلح على تطبيق قياس الغائب على الشاهد ويدعو إلى "الاحتكام" إليه حتى يتبين لنا "اختلاف" الإرادة الإلهية عن الإرادة الإنسانية الخاضعة لمشكل المرجح"2. ويردف بعيد أسطر قائلا: "ثم ما الذي يعنيه ابن رشد بقوله بصدد إمكانية التعرف والتعبير عن الصفات الإلهية (الغائب): "الواجب عندي هو اتباع ما جرى عليه الشرع، فلا يصرح فيها بنفي ولا إثبات، "سوى أن الواجب إثبات مع تنزيه، وهذا هو أساس قياس الغائب على الشاهد وشرط "المماثلة" والاستدلال القياسي عامة"(3).

ويأبى عبد المجيد الصغير أن يطلق الكلام دونما تبين أو تثبت، فيضع نصب عينيه بعض النصوص الرشدية يمحصها، ويجول بأنظاره فيها، قبل أن يعود إلى مسألة قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد ليضع تحتها الخطوط. ذلك أنه إذا سرنا نقوم أدلة ابن رشد، ونمتحن مقدماتها، فإنه يستوقف نظرنا لجوء ابن رشد إلى قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد الذي يحرمه على غيره، ويحلله لنفسه دون وعي منه. وتلك هي الازدواجية الصارخة لدى ابن رشد. "وعليه، فالمقام يقتضي منا أن ننبه من جديد بخصوص هذه المسألة الأولى التي يفتتح بها ابن رشد كتابه التهافت،

---

(1) عبد المجيد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، سبق ذكره، ص. 169 - 170.

(2) عبد المجيد الصغير، " المصطلح الكلامي في الإسلام بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي"، سبق ذكره، ص. 17.

(3) المرجع نفسه، ص. 17.

إلى أن دفاعه بجانب فلاسفة اليونان خاصة عن مفهوم القدم واستشكاله لمعنى المرجح وإيراده جميع الأقيسة والاستدلالات الدالة على استحالة صدور الحادث عن إرادة قديمة... إنما هو قائم أساسا على هاجس ميتافيزيقي قديم عرف في الفكر الحراني والغنوصي، يرمي إلى تعليل وحل مشكلة صدور الكثرة عن الواحد، وتبرير ضرورة الفصل بين عالم الثبات وعالم الكون والفساد، وهذا ما شكل هاجسا أساسيا في الأفلاطونية المحدثة، وكان وراء القول بنظرية الفيض. بل إن ذلك الهاجس هو القابع وراء قول أرسطو بالمحرك الذي لا يتحرك، بيد أن العديد من تبريرات ابن رشد لهذا الموقف المعروف قائمة في العمق على قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. هذا القياس الذي يؤدي لديه إلى استحالة اطراد ذلك المعنى للإرادة، المعروف في الشاهد، في حق الذات الإلهية"[1]. ولم يكن الاستنجاد بقياس الغائب على الشاهد من طرف الشارح الأعظم حكرا على المجال الإلهي، كما سلفت الإشارة، بل تعداه إلى المجال الطبيعي بشكل أكبر! والدفاع عن مجموعة من الاختيارات غير البرهانية. وكأني بفيلسوفنا العظيم ذهب إلى أبعد مدى، وراح ينسب الحياة للأجرام مستدلا ببرهانه المزعوم على كونها كائنات حية! فقد تلقف كلام الغزالي عن طبيعة الأجرام السماوية، وقوله بإمكانية ذبول الشمس بمناسبة نقده لجالينوس -بتهور لا يليق بمقام الفيلسوف العظيم، وانبرى "ليشكك في قيمة هذه الرؤية الطبيعية الواضحة المعبر عنها من طرف الغزالي، فيحاول إعادة صياغة "استدلال" الفلاسفة

---

[1] عبد المجيد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، سبق ذكره، ص. 170 -171

على عدم ذبول وتغير الأجرام السماوية، ثم على قضايا أخرى مرتبطة بها، وذلك بأدلة أكثر إقناعا بحسب اعتقاده"[1].

وإذا كان ابن رشد قد اتفق على "كلمة سواء " مع الغزالي في نقده لنظرية الفيض، فإنه سرعان ما انبرى محذرا من مغالاة الغزالي في هذا النقد والتشنيع، رافعا أكف الضراعة إلى الله ليدل على حجة الإسلام من العقاب ما خطر وما لم يخطر على بال بشر! بيد أن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد الذي لو انتهت عنده لهان الأمر وبطل العجب. بل تتعداه لتبلغ مبلغا أخطر عندما يستعيض ابن رشد عن نظرية الفيض التي انتقدها ورفضها بنظرية أغرب وأشنع وأنكى وأدهى. "ذلك أنه بحسب عرضه لمذهب القوم من الفلاسفة، فإن للأجرام السماوية مبادئ آمرة محركة، تتحرك تلك الأجرام نحوها "على جهة الطاعة والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها ...". أما الدليل "المقنع" على هذا، فإن المبادئ المحركة حيث كانت مفارقة للأجرام، فقد لزم بالضرورة "أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها المحركة لها على وجه الأمر لها". ذلك أن ابن رشد يرى أن هناك علاقة ضرورية بين ذلك الأمر والامتثال والطاعة وبين مفهوم الحيوانية والنطق، بل نراه هذه المرة يلجأ إلى قياس الشاهد على الغائب، بدلا من قياس الغائب على الشاهد...غير أن الملاحظ أنه [ابن رشد] بصدد تنويع "أدلته" الإقناعية على حياة الأجرام السماوية ووعيها وتعقلها يلجأ غالبا إلى قياس الغائب على الشاهد، حيث يؤكد أن الإنسان إذا تأمل و"اعتبر" هذا الشاهد الذي هو العالم المحسوس تبين له أن الكائن الحي فيه لم يتمتع بالحياة وبالعلم إلا لكونه يتحرك من ذاته...وهذا ما

([1]) المرجع نفسه، ص. 172.

يسمح باستنباط أصل يقاس عليه هو: أن كل ما يتحرك حركات محـدودة ومعلومة نحو أفعال وأغراض منتظمة، فإنه بالضرورة حيوان عالم. وحيـث أن السماء تتحرك من ذا ا حركات محدودة ينتج عنها فعل ونظام وترتيب ما دو ا من الموجودات "تولد أصل ثالث لاشك فيه ـ يؤكد ابن رشد ـ وهو أن السماوات حية مدركة". إن قياس التمثيـل واضـح مـن هـذا الاستدلال، كما هو واضح من قول ابن رشد مباشرة أن المتأمل لحركـات الأجرام ولتدبيرا ا وأفعالها المتولدة عنها يستنتج ضرورة كذلك "أن هـذه الأفعال إنما هي عن موجودات حية مدركة ذوات اختيار وإرادة"[1].

وهكذا ينكشف قياس التمثيل من هذا الاستدلال الرشـدي، كمـا استخرج ذلك الأستاذ عبد ا يد الصغير، ويتأكد لنا بما لا مزيد عليـه، أن ابن رشد الذي استشاط غضبا من أقيسة المتكلمين الـتي أشـبعها نقـدا وتجريحا، سرعان ما يعود ليصطنعها وينسج على منوالهـا ويسـتنجد ـا وينتشلها من مصنفات ومتون النظار المتكلمين. ولذلك لم يقتصر ابن رشد على أخذ قياس الغائب على الشاهد من المتكلمين فقط بعـد أن آخـذهم عليه، بل يأخذ منهم أيضا -إضافة إلى القياس السابق - "قياس الأولى"، كما ينبهنا إلى ذلك عبد ا يد الصغير بملاحظاته الثاقبة."وكأني بابن رشد يود أن يزيد هذا الاستدلال بالشاهد على الغائب قوة، فيلجـأ إلى قيـاس آخـر معروف أيضا لدى المتكلمين والأصوليين، ألا وهو قياس الأولى. فـيرى أن مما يزيد المتأمل "إقناعا" بنتيجة ذلك الاستدلال المذكور أعلاه نظره إلى ما هاهنا في عالم الكون والفساد...ويزداد قياس الأولى هذا وضوحا عند ابـن رشد وتزداد نتيجته تلك "إقناعا" في رأيه إذا ما وضع المتأمل في الاعتبـار

([1]) المرجع نفسه، ص. 173 – 174 - 175.

تدبير تلك الأجسام السماوية "للأجسام الحية التي هاهنا" في الشاهد، حيث يعلم على القطع أ ا حية، فإن الحي لا يدبره إلا حي أكمل حياة منه." ولا يمل ابن رشد من تنويع أدلته الإقناعية هذه التي يحاول أن يقرب ا ما أجمع عليه الفلاسفة من كون الأجرام السـماوية ذات عقـول ونفـوس بعـد مقايستهم العقول المفارقة لتلك الأجرام بالعقل الإنساني، حيـث " رأوا أن هذه العقول أشرف من العقل الإنساني""[1].

وبذلك لم يدخر ابن رشد جهدا في الدفاع عن عظمة وشرف وأنوار وكمال ومفارقة الأجسام السماوية الحية، الأشرف، سيرا علـى خطـى فلاسفة اليونان الذين يضع نفسه في جبتهم، مستثمرا عقلـه حـتى حـده الأقصى في الدفاع عن الاختيارات الأرسطية! وقد ذهب محمد المصباحي، وهو يمحص طبيعة الأجرام السماوية في الخطاب الرشدي، إلى القول لمهلة المذهب الرشدي في هذه المسألة التي يعتبر القول السينوي فيها أحكم منه. "أما نحن فلم يقنعنا المخرج الرشدي تمام الإقناع، لأننا لا نفهم كيف يرفض ابن رشد صيغة "الواجب بغيره،الممكن من ذاته" حيال جـوهر الأجـرام السماوية" ويقبلها حيال حركتها، علما بأن الحركة هي جوهر وجودهـا، ولا يمكن الرد على ذلك بأن استنكار ابن رشد لوصف الأجرام السـماوية بصيغة "الواجب بغيره الممكن بذاته" كان فقط حيال جوهر هذه الأجرام، لا بالنسبة لأحد أعراضها، وهي الحركة، لأننا سبق لنا أن نبهنا إلى أن ابن رشد كان يعتبر أن الحركة هي جوهر الأجرام السماوية، وليست عرضا من أعراضها....وهذا ما يجعلنا نرى أن مذهب ابن سينا في هذه النازلة كـان

([1]) المرجع نفسه، ص. 175.

أكثر تماسكا وإقناعا من مذهب ابن رشد"[1]. وإذا كنا في الأسطر السابقة، قد حاولنا الإبانة عن لجوء ابن رشد إلى قياس الغائب على الشاهد في المجال الطبيعي، فضلا عن المجال الإلهي، فإن معالم اللوحة التي نريد رسمها هنا لفيلسوف قرطبة، ستظل ناقصة وغير مكتملة، ما لم نحاول أيضا الإبانة عن لجوء ابن رشد إلى قياس الغائب على الشاهد في المجال الإنساني الذي وجد فيلسوفنا العظيم نفسه فيه مجرورا جرا إلى استخدام قياس الغائب على الشاهد، ومدفوعا دفعا إلى الاستنجاد به، كما هو دأبه وديدنه في كل المجالات الأخرى التي تصالح فيها خفية مع قياس الغائب على الشاهد، واحتضنه خلسة .

أما إذا ولينا بوجوهنا شطر مسألة القضاء والقدر، وهي مربط الفرس، فإننا نجد الفيلسوف ابن رشد يقر بعواصتها، ويعترف بعسرها، ومرد هذه الصعوبة يكمن في كون التعارض في هذه المسألة لا يقتصر على حجج النقل فحسب، كما هو واضح من ورود آيات تقول بالتخيير وأخرى بالتسيير، إن لم نقل بوجود التعارض في عين الآية الواحدة، ونفس الحديث الواحد، بل إن هذه الصعوبة ترتد كذلك - وفي جانب كبير منها - إلى كون الأدلة العقلية لم تسلم هي الأخرى من التعارض[2]. وهذا التعارض العقلي، فضلا عن النقلي، هو الذي فرق بين العدلية والمجبرة والأشاعرة. وإذا كان صاحب «الكشف» قد رأى في قول المعتزلة والمجبرة مجانبة للصواب، ونأيا عن السداد باعتبارهما يوجدان على طرفي نقيض، فإن ما يستغرب له حقا هو جنوح فيلسوفنا الأعظم إلى حل هذه المعضلة بالجمع و التوسط صراحة،

---

(1) محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع ـ المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى: 1423/2002، ص. 210 .

(2) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص. 188.

وفي الآن عينه تخطئته للأشاعرة الذين حملوا لواء الوسطية في مسألة الأفعال الإنسانية بشهادة أصدقائهم وخصومهم! صحيح أن ابن رشد لا يجحد كون الأشعرية كانت تشرئب بأعناقها إلى اتخاذ موقف وسط بين العدلية و المجبرة، لكنه ينكر أن تكون قد أصابت القرطاس، وحالفها التوفيق، "فأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين القولين، فقالوا: إن للإنسان كسبا، وإن المكتسب به والمكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقان لله سبحانه، فالعبد ولا بد مجبور على اكتسابه"(1). فقد رفض ابن رشد الحل الأشعري لمشكلة الفعل الإنساني، وكلم الأشاعرة بطرف شفتيه، ولم يعر أدنى اكتراث لمفهوم الكسب الذي هو في أحسن الأحوال جبرية مقنعة. "واضح أن مذهب الكسب أو الاكتساب يتغيى الحفاظ على قدر من الاستقلال الذاتي للإنسان[...]قرن بعد وفاة الأشعري، كلمتي كسب واكتساب اكتسبتا منزلة راسخة في العقديات، كما يظهر مثلا من خلال استعمالهما في كتاب الأصول للبغدادي"(2).

ولعل السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا توا يتمثل في أنه، إذا كان الموقف الوسط - الذي شكل ضالة الأشاعرة - قد انسل كالزئبق بين أقلام و قراطيس الأشاعرة، و لم يهتدوا إليه في نظر فيلسوفنا، كما هو واضح من نصوصه، فهل أفلح صاحب الثالوث المشهور، في ثالوثه طبعا و ليس في شروحه، في حل هذه المعضلة؟ بل وقبل التساؤل عن هذا النجاح أو

(1) المصدر نفسه، ص. 187.

(2) Wensinck, *The Muslim creed : Its Genesis And Historical Development,* Cambridge at the University Press,1932, P . 213 - 214 .

الإخفاق، من الحري بنا أن نتساءل عن هذه «الوصفة» التي ارتضاها صاحب «الفصل» للفصل في مسألة القضاء و القدر؟!

إن الأمانة العلمية تفرض علينا القول بأن الموقف الذي ارتآه صاحب «التهافت»، ونذر نفسه للدفاع عنه، شبيه بالموقف الذي ارتضاه الأشاعرة، حتى وإن كان لسانه يقول غير ذلك. فلنستمع إليه لنر كيف يصلح ذات البين، و«يرأب الصدع» الذي يبدو بين المنقول والمعقول، بعد أن جانبت الأشعرية الصواب في نظره، "الظاهر من مقصد الشرع ليس هو تفريق هذين الاعتقادين، وإنما قصده الجمع بينهما على التوسط الذي هو الحق في هذه المسألة، وذلك أنه يظهر أن الله تبارك و تعالى قد خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي أضداد، لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعا. وإذا كان ذلك كذلك، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج...ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود، لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه، وكانت إرادتنا و أفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة، فهو ضرورة محدود مقدر. و ليس يلغي هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط، بل و بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا. والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده، وهو اللوح المحفوظ"[1].

---

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص. 188 – 189.

والنتيجة التي يرومها ابن رشد من هذه النصوص، وغيرها كثيرة، هي رفـع التناقض وإزالة الشكوك، و تبيين "كيف لنا اكتسـاب، وكيـف جميـع مكتسباتنا بقضاء وبقدر سابق...أعني أن كون الأشياء الموجودة عن إرادتنا يتم وجودها بالأمرين جميعا، أعني: بإرادتنا وبالأسباب التي من خارج، فإذا نسبت الأفعال إلى واحد من هذين علـى الإطـلاق، لحقـت الشـكوك المتقدمة"[1]. ولا تخطئ العين الفاحصة كون ابن رشد يضع كل الفرق التي أدلت بدلوها في مسألة القضاء والقدر في سلة واحدة، وهي سلة أو كفـة مجافاة الصواب، و النأي عن جادة الحق، بالرغم من أن لغته أكثر إدانـة في كثير من الأحيان للأشاعرة، موازنة مع خصومهم المعتزلة و ا ـبرة! "مـع ذلك، لم يرفض الأشعري حرية الإرادة الإنسانية. إذا فحصنا رؤيته للأفعال الإنسانية، سنرى بأنه يقسمها إلى فئتين: إرادية وغير إرادية"[2]. فهو يميـز بين الخلق والكسب، و"لكي تدافع على أن الناس مسؤولون أخلاقيا، يجب القبول بان لديهم حرية الإرادة"[3]. فالأشاعرة -وفي مقدمتهم الغـزالي - يرفضون الخلق ويقولون بالكسب، "وبالفعل، بالنسبة للغزالي والأشـاعرة، الفاعل الوحيد في الكون هو في النهاية الإرادة الإلهية"[4]. فابن رشد يـرى

---

(1) المصدر نفسه، ص. 190.

(2) Nazif Muhtaroglu, *"An occasionalist defence of free will", In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today »*, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer, P.48.

(3) Ibid, P. 56.

(4) Michael E. Marmura, *"Ghazali and Demonstrative Science, In Journal of The history of Philosophy"*, Volume III, Number 1, April, 1965, P. 186.

فالغزالي يرى بأن الفعل الإنساني هو خلق مباشر لله، كما يومئ إلى ذلك Marmura في هذا النص الذي يقول فيه:

« In his al-Iqtisad fi-l-Itiqad(The Golden Mean of Belief), he affirms the doctrine that the individual human act, like any other occurrence in the world, is also the direct creation of God »Ibid, P.183.

أن التوسط هو الحل الأمثل والأسلم لمسألة القضاء والقدر، ولكـن لـيس بالمعنى الأشعري، بل بالمعنى الرشدي، أي بمعناه هو: "فقد تبين من هذا على أي وجه يوجد لنا اكتساب، وأن من قال بأحد الطرفين من هذه المسـألة فهو مخطئ، كالمعتزلة والجبرية، و أما التوسط الذي تروم الأشعرية أن تكون صاحبة الحق بوجوده، فليس له وجود أصلا"[1]. فالحل الوسط الذي أراده ابن رشد بعد القدح في دلالة الكسب الأشعري ووسطيته، قاده إلى "جبرية طبيعية كونية تجاوزت جبرية الجهم و الأشعري، حينما حـاول إرجـاع الاختيار والإرادة ذا ا، إلى مجرد أسباب و محددات طبيعية و نفسية مقدرة تقديرا إلهيا أزليا"[2]. ومن هنا استئهال ابن رشد لنعت الجبري بدون مواربة أو تلوين، وأنه أحق ذا النعت من الأشاعرة والفرق الأخرى. "إن هـذه النتيجة التي لا يبقى هناك معها فارق كبير بينها وبين التفسير الجبري للفعل الإنساني، سواء وصل هذا الفعل بالقدرة الإلهية أو بالسببية الطبيعية"[3].

وإذا كان ابن رشد قد أقام الدنيا ولم يقعدها، وهو يتحدث عن الكسب الأشعري، فإننا لم نسمع له "حسا ولا خبرا" عن تطور هذا المفهوم الأشعري حتى تخوم الاختيار الذي ما أبعد ابن رشد عنه، "في مرحلة ما بين الأشعري والغزالي، حسنت المدرستين الأشعرية والماتريدية تقنيا ما (مع البقاء في نفس المستوى السابق)، ووسعاها إلى الحقل العام للنقاش

---

(1) المصدر نفسه، ص. 194.

(2) عبد ا يد الصغير، "ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي"، مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول شوال 1409، يونيه 1989، ص. 104.

(3) عبد ا يد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، سبق ذكره، ص. 178 - 179.

اللاهوتي"(1). **فقد قابل ابن رشد تطور هذا المفهوم عند الأشاعرة اللاحقين بصمت القبور، وتعامل معه تعامل أهل الكهف. وهذا ما يحتم علينا مراجعة هذا الرأي الرشدي غير السديد في حق الكسب الأشعري. فالحل الأشعري للسببية الإنسانية أرضى معظم المتكلمين المسلمين الذين تبنوه، وما كان لهذا الحل أن يقبل لولا انسجامه وتناسقه كلاميا وفلسفيا، على حد الملاحظة النبيهة والذكية للمستشرق فرانك** Frank (2). **وقد لا نكون مبالغين إذا جازفنا بالقول بالمماثلة بين التفسير الجبري والتفسير الرشدي الذي لا يشكل من قريب أو بعيد مخرجا معقولا للمسألة، مادام أن ابن رشد قد أخفق إخفاقا ذريعا في مسعاه لتقديم الحل الوسط لموقف الفعل الإنساني كما ادعى في باب ادعاء ما لا يصح، وكما وعدنا في باب "الوعود العرقوبية". فالحل الرشدي لمشكلة الفعل الإنساني حل جبري قلبا وقالبا، ولعل هذه النماذج المفذلكة على سبيل التمثيل والتدليل كفيلة بأن تقربنا من صورة الجبر في الاختيارات التي ارتضاها ابن رشد الذي لجأ -وللمرة الألف- عبثا إلى قياس الغائب على الشاهد لدرء مة الجبر عن نفسه. "وإذا كان الغزالي، في سبيل تقريب إشكالية الفعل الإنساني ونسبته إلى الفعل الإلهي قد لجأ إلى قياس التمثيل، فشبه العلاقة بين الفعل الإنساني والفعل الإلهي بالعلاقة بين القلم والإنسان الكاتب في عملية الكتابة، إذ لا يجوز نسبة الكتابة إلى القلم، بل إلى الإنسان الكاتب المحرك لتلك الأداة"...فإن ابن رشد يحرص أن يعقب على قياس التشبيه هذا بأنه كان**

---

(1) Montgomery Watt, *Muslim Intellectual : A study Of Al-Ghazali*, Edinburgh at the University Press, 1963, P . 95 .

(2) Richard Frank *« The Structure of Created Causality According to Al-Aš'ari: An Analysis of the Kitab Al-luma »*, pp 82-164, in Studia Islamica xxv, 1966.P .15.

بالإمكان أن يكون صحيحا لو أن الإنسان فعلا هو"المخترع" لجوهر القلم والحافظ له وللكتابة بعد ذلك، أما وأن الله تعالى هو المخترع لجميع تلك الأشياء والأسباب فقد تبين أن "لا فاعل إلا الله [و] هو مفهوم يشهد له الحس والعقل والشرع". وحتى يدفع ابن رشد عن نفسه مة الجبر الذي يفوح من هذه النتيجة، يلجأ من جديد إلى قياس الغائب على الشاهد، ولكن دون أن يغير من الأمر شيئا، فيؤكد أنه "إذا كان هذا هكذا فليس يمكن من إجماع المسلمين على أنه لا فاعل إلا الله سبحانه، أن يفهم نفي وجود الفاعل البتة في الشاهد، إذ من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب. لكن لما تقرر عندنا الغائب تبين لنا من قبل المعرفة بذاته أن كل ما سواه فليس فاعلا إلا بإذنه وعن مشيئته. فقد تبين لنا من هذا على أي وجه لنا اكتساب". أما نحن فلم يتبين لنا في الحقيقة من كل ذلك إلا تكريس لنفس دلالة ومضمون الكسب الأشعري، مادام هذا الكسب الرشدي يطابق تماما تعريف الأشاعرة الأوائل [أبو الحسن الأشعري] الذين يقولون إن "الفعل المكتسب يكون خلقا من الله تعالى إبداعا وإحداثا، وكسبا من العبد حصولا تحت قدرته"، وذلك باعتبار أن "العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب". وواضح أن ابن رشد ينتهي من أدلته السابقة إلى نفس هذه النتيجة الأشعرية، وإن كان ذلك منه إخلاصا ووفاء لرؤيته الطبيعية الأرسطية خاص وللكوسمولوجية اليونانية عامة"[1]. وبذلك يغمط ابن رشد حق علماء الكلام في حل مشكلة الفعل الإنساني، وخاصة الأشاعرة الذين تربعوا على عرش الوسطية وقالوا بنظرية الكسب التي تطورت على يد اللاحقين منهم، ولكنها رغم ذلك تعرضت

---

(1) عبد ا يد الصغير، "مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد"، سبق ذكره، ص. 179 ـ 180.

لسوء الفهم من طرف فيلسوفنا العظيم الذي انزلق -وعى ذلك أو لم يعه- في جبرية طبيعية كونية.

إن خلوص ابن رشد إلى نفس النتيجة الأشعرية، وقوله بمفهوم الكسب الأشعري، يجعلنا نتساءل مع محمد ألوزاد: "هل نقد ابن رشد للأشعرية مساير مشروعا أصوليا بدأ مع ابن حزم، أم أنه إنما يساير مالكية سلفية متجذرة في أسرته وفي تكوينه، بل وفي مهنته الأصلية؟"[(1)] فمحمد عابد الجابري لم يجد أدنى حرج في غض الطرف عن المحققين الذين سبقوه في نشر أعمال ابن رشد، وخاصة محمود قاسم الذي "يتمتع بالريادة في نشر أعمال ابن رشد"[(2)]. وإذا كان من الممكن أن لا يؤاخذ محمد عابد الجابري على هذه "الخطيئة"، فإن "استعمال المتن الرشدي لتقديم قراءة معينة تبدو مسألة مغايرة كان يتعين أن لا تدمج في صلب المشروع"[(3)]. وهنا يحق لنا أن نؤاخذ محمد عابد الجابري على فرض توجهاته واختياراته التي يريد تمريرها وفرضها على القارئ من خلال الاستعاضة عن نشر كتب ابن رشد بنشر آرائه هو، وذلك من خلال مقدماته الطويلة لهذه الكتب حتى بدا كتاب الكشف عن مناهج الأدلة -تمثيلا لا حصرا- كذيل متهافت للمقدمة الايديولوجية الطويلة لمحمد عابد الجابري، ناهيك عن تدخلاته في عناوين ونصوص الكتب المحققة. فقد أضاف عنوانا هامشيا لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة -تمثيلا لا حصرا- هو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الأيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الاختيار في الفكر

([1]) محمد الوزاد، "في الرشدية العربية المعاصرة: مقاربات "الكشف عن مناهج الأدلة " نموذجا"، مجلة مقدمات، عدد 15، شتاء 1998، ص. 35.

([2]) المرجع نفسه، ص. 35.

([3]) المرجع نفسه، ص. 35.

والفعل، وهو عنوان يخل بالأمانة العلمية ولا يتقاطع مع مضمون الكتـاب حسب رأي العديد من الباحثين المعاصرين في الفلسفة. إذ مـن الصـعب "التدليل على أن ابن رشد يعبر في هذا الكتاب عن رفض للترسيم العقائدي ويدعم حرية العقيدة كما جاء في العنوان الرئيسي. إن الانتقـال إلى مـتن الكتاب جاء بما يشبه قراءة أخرى، أو على الأصح عرضا مغايرا تختفي فيه الرشدية التنويرية لتحل محلها رشدية سجالية تتنافس على الترسيم العقائدي وتصادر حق الاختلاف وتفرض وصاية على إيمـان الجمهـور وتأويـل الخاصة"[1]. ولذلك فسؤال الحرية -حسب الباحـث الرشـدي محمـد المصباحي - هو الغائب الأكبر عند ابن رشد الذي اضطر إلى الاقتيات مـن مائدة الأشاعرة، ولم يمتلك جرأة المعتزلة التي أدا ـا بالاحتمـاء بإجمـاع المسلمين. "علينا أن نعترف بأنه من الصعب العثور على سؤال الحرية وعلى تنظير لمسائلها في فلسفة يهيمن عليها جو العقـل لا الخيـال، الوحـدة لا الاختلاف، البرهان والسببية والضرورة لا الجدل والإمكان والاحتمال"[2].

ولم يفت حمو النقاري أن يتحدث عن الاستدلال بالشاهد علـى الغائـب بعيون الحاضر، ومن المنظور العلمي والمنطقي المعاصر، فتحدث عن علميـة طريق هذا الاستدلال وثماره، داعيا إلى ضرورة إعادة الاعتبار لـه، قـائلا: "إن"الاستدلال بالشاهد على الغائب" طريق علمي مثمر في الفكر النقـدي المعاصر، متى ووجه ـذه القدرات النقدية المتتالية والمتتابعة، وبقي مع ذلـك سالما وقائما. هل استنفذ ناقدو الاستدلال بالشاهد على الغائـب في علـم الكلام وفي علم الفقه عند انتقادهم لهذا النوع من الاسـتدلال "قـدرا ـم"

([1]) المرجع نفسه، ص. 36 .

([2]) محمد المصباحي، "الحرية عند ابن رشد بين العقل النظري والعقل العملي"، مجلة عالم الفكر، ا لمد 33 ، 3 يناير - مارس 2005، ص. 58 .

النقدية؟ أم أ م ينتقدون معتقدين أ م في حل من كل انضباط؟ لا نريد من إعادة الاعتبار للاستدلال بالشاهد على الغائب إعلاء لقدر المعارف القديمة التي أنتجت بواسطته: إن ما نريده هو التنبيه إلى ضرورة الانتهاض للتعامل مع "الاستشهادات" القديمة تعاملا نقديا تقويميا تصحح بـه "الشـواهد"، وتقوم باستحضار عددنا المعرفية الراهنة منهجا ومضمونا"[1].

2 - لجوء ابن رشد إلى الجدل رغم نقده له!

لعله من نافلة القول أن نؤكد بأن خانة الاستدلال هي من الشساعة بمكان، لدرجة أ ا تضم ألوان البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة. فالاستدلال جنس تحته أنواع متعددة من التصنيفات التي تتعدد بتعدد مستويا ا في القوة والوثاقة. ويكفينا في هذا الصدد أن نلقي نظرة خاطفة على طرق التدليل عند اليونان حتى نتبين هذا الأمر بجلاء. فهي تميز بين القياس البرهاني الذي ينطلق من المقدمات الصادقة اليقينية، والقياس الجدلي الذي ينطلق من المقدمات المشهورة والظنية، والقياس السفسطائي الذي ينطلق من المقدمات المغالطاتية، والقياس الخطابي الذي مقدماته للظن والإقناع، بينما يرتبط القياس الشعري بالتخييل. وقد يكون من باب الأمانة العلمية الاعتراف بأن أرسطو هو أول من قام بتفصيل القول وتدقيقه في أنماط ومنازل الاستدلال المعرفية والإقناعية. ومن خلال هذا التمييز الأرسطي لأنواع الخطابات المتأرجحة بين اليقينية والظنية والمغالطية والمقنعة والمخيلة، جعل الاستدلال البرهاني أرقى من الاستدلال الجدلي، وادعى رفعة البرهان ويقينية مسلكه وثبات نتائجه مقابل ضعف المسالك الأخرى

---

(1) حمو النقاري، "الاستدلال في علم الكلام: "الاستدلال بالشاهد على الغائب " نموذجا"، سبق ذكره، ص. 164 -165.

وظنيتها، وهي دعوى باطلة وغير مستساغة ولا مقبولة بعيون المحدثين والمعاصرين. وقد لا نكون مبالغين إذا جازفنا بالقول بأن هذه الطرق التدليلية عند اليونان كانت لها أصداء متعددة ومتباينة، بل ومتناقضة في الحضارة العربية الإسلامية. فإذا كان ابن رشد قد حذا التقسيم الأرسطي حذو النعل بالنعل في مؤلفاته الفلسفية التي أعلى فيها من شأن البرهان إلى أعلى عليين، فإن هناك فلاسفة آخرين حافظوا على استقلاليتهم، وكانوا أكثر أصالة واحتكاما إلى عقولهم التي امتلكوا العزم والجرأة على استخدامها دون وصاية أرسطو، فاعتمدوا العديد من الطرق التدليلية التي لا تقطع مع خصوصيا م ومرجعيتهم، دون أن يقلدوا فيها المعلم الأول.

وقد انتقد الشارح الأعظم الفرق الكلامية التي يرى بأ ا بلغت من التعصب والعناد مبلغا خطيرا، لدرجة أن "كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى"[1]. فقد أولت القرآن بتأويلات ما أنزل ا «العقل البرهاني» من سلطان، إذ "صرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها، إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات"[2]، وهذا ما دق إسفين الخلاف والتفرقة بين الناس الذين صاروا ضحية لهذه التأويلات. "فأولت المعتزلة آيات كثيرة وأحاديث كثيرة، وصرحوا بتأويلهم للجمهور، كذلك فعلت الأشعرية وإن كانت أقل تأويلا، فأوقعوا الناس من قبل ذلك في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل تفريق"[3]. ومن أجل مزيد بيان نقول بأن ابن رشد ينحي باللائمة والتشنيع الغليظ على النظار المتكلمين، ويحكم على أقاويلهم وتأويلا م بالابتداع والهجانة والسفسطة،

(1) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص. 100.

(2) المصدر نفسه، ص. 100.

(3) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، سبق ذكره، ص. 63.

وعلى طرقهم بلا برهانيتها، وعدم شرعيتها ومشروعيتها، فضلا عن عواصتها. ذلك "أن طرقهم التي سلكوها في إثبات تأويلا م، ليسوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص...بل كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها هي سفسطائية، فإ ا تجحد كثيرا من الضروريات"[1].

ومن هنا عدم صلاحية و جدوى الطرق والمسالك التي سلكها «المرضى» (أهل الجدل والكلام، الأشاعرة)، لتقود «الأصحاء» (العلماء، الخاصة) إلى أرض اليقين، و«الأصحاء» (الجمهور، العامة)، إلى شاطئ الصدق وبر الأمان. فالأشاعرة "ليسوا من العلماء ولا من الجمهور المؤمنين المصدقين، وإنما هم من الذين في قلو م مرض"[2]. ولذلك فابن رشد لا يرى في الجدل الكلامي غير التشويش والمشاغبة والمشاكسة."بالنسبة لأرسطي عظيم كابن رشد، الفلاسفة هم الناس الذين وصلوا إلى العلم البرهاني"[3]. فابن رشد يحكم على أقاويل المتكلمين عموما، والغزالي خصوصا، بالضعف الشديد، حيث يذهب في المسألة الحادية عشرة من كتاب التهافت -المتعلقة "بتعجيزهم من يرى منهم أن الأول يعلم غيره، ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلي"- إلى ا امهم بجعل "الإله إنسانا أزليا"[4]، وغيرها من الإلزامات. "فصار هذا القول قولا مثاليا شعريا، والأقوال المثالية مقنعة

---

(1) المصدر نفسه، ص: 63. و انظر ملازمة مة السفسطة للأشعرية كذلك في كتابه: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، سبق ذكره، ص. 153.

(2) المصدر نفسه، ص. 173.

(3) Chryssi sidiropoulou, *Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion*, In *Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today*, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer, P. 105.

(4) ابن رشد، افت التهافت، سبق ذكره، ص. 644.

جدا، إلا أ ا إذا تعقبت ظهر اختلالها"[1]. "وأما الأقاويل البرهانية: ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأول لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام إن الفي له شيء في ذلك، فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية، لأ ا من مقدمات عامة، لا خاصة، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه"[2]. بل إن ابن رشد يحرم الجدل والمناظرة على الجمهور في مواضيع بعينها، كعلم الله سبحانه. "الكلام في علم الله سبحانه وتعالى بذاته وبغيره، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلا عن أن يثبت في كتاب، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم إذ كان المكافئ في سعاد م أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم، ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الأول تعليم الجمهور، في تفهيم هذه الأشياء في البارئ سبحانه وتعالى بوجودها في الإنسان، كما قال الله سبحانه وتعالى: [لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا]. بل واضطر إلى تفهيم معان في الباري سبحانه وتعالى بتمثيلها بالجوارح الإنسانية، مثل قوله سبحانه: [أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما، فهم لها مالكون]. وقوله تعالى: [خلقت بيدي]. فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق، ولذلك لا يجب أن تثبت في كتاب إلا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهاني، وهي التي شأ ا أن تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم أخر يضيق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني، إذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في

(1) المرجع نفسه، ص. 644.

(2) المرجع نفسه، ص. 509.

الناس. فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمـ لة من يسقي السموم أبدان كثيرة من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها"(1). ولذلك يوصي ابن رشد بضرورة التزام الجمهور طريق التعليم المشترك العام، والنأي بنفسه عن الصنائع البرهانية التي تتطلب دربة وممارسة يعز على الجمهور الارتياض فيها. "فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب "البرهان" إن كنت ممن تعلم الصنائع التي فعلها البرهان. فإن الصنائع البرهانية أشبه شيء بالصنائع العملية، وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه. بل هذه الصناعة أحرى بذلك من سائر الصنائع، وإنما خالف القول في هذا العمل، لأن العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة. وأصناف الأقاويل كثيرة، فيها برهانية وغير برهانية. والغير برهانية لما كانت تتأتى بغير صناعة ظن بالأقاويل البرهانية أ ا تتأتى بغير صناعة، وذلك غلط كثير. ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية، ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي، لم يمكن فيها قول إلا لصاحب الصناعة، كالحال في صنائع الهندسة، ولذلك كل ما وضعنا في هذا الكتاب، فليس هو قولا صناعيا برهانيا، وإنما هو أقوال غير صناعية بعضها أشد إقناعا من بعض[...]وذلك أن ليس كل ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر إنه من عقائد الشرع، فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم، فينبغي أن يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع، ويعرف الجمهور أن عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الأشياء، ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع،

(1) المرجع نفسه، ص. 550 - 551 - 552.

إذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي في بلوغ سعاد م"[1]. فقد انشغل ابن رشد بتمييز آلياته الاستدلالية في الإلهيات عن الآليات الاستدلالية في علم الكلام، وتفرد طريقه عن طريق المتكلمين الذين لا ينسجون في إثبا م للحقائق الإلهية على منوال "البرهان"، "لا نزاع في أن أبا الوليد يدعي أنه يسلك في إثبات الحقائق الإلهية طريقا استدلاليا غير الطريق الذي سلكه المتكلمون في إثبات الحقائق العقدية، بحجة أن هذا الطريق الأخير لا يستوفي شرائط الاستدلال المقررة في البرهان، ولا يعتبر ضوابط التبليغ المستعملة عند الجمهور، فما هي، يا ترى، آليات الاستدلال التي ميزت طريق ابن رشد عن طريق المتكلمين؟ ههنا أيضا نجد أن ابن رشد يتنازعه اتجاهان اثنان: اتجاه تبليغي ينبني على استخدام الأدلة التي لا يشترك العامة والخاصة في فهمها فحسب، بل أيضا في قبول مناسبتها لنطاق التواصل وملاءمتها ال التداول، وإنما تراعي استيفاء الشرائط البرهانية والعمل بالمعايير العلمية، فجاءت كتابات ابن رشد موسومة بسمة التداخل بين هذين الموقفين المتعارضين"[2]. وإذا كان ابن رشد يرى بأن دليل الجواز هو دليل خطابي، ودليل الاختراع هو قمة العواصة، فإن طه عبد الرحمن يرى بأن "خطبية (بضم الخاء) دليل الجواز الكلامي تضاهي الخطبية التي يدعيها ابن رشد لدليل العناية، وأن اعتياص دليل الاختراع لا يقل عن الاعتياص الذي نسبه إلى دليل الحدوث"[3]. والنتيجة "أن دليل العناية ودليل الاختراع الرشديين ليسا طبيعيين ولا شرعيين، وإنما هما دليلان كلاميان أرسطيان، بمعنى أ ما

---

(1) المرجع نفسه، ص. 647 ـ 648 ـ 649.

(2) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، سبق ذكره، ص. 162ـ 163.

(3) المرجع نفسه، ص. 165. وانظر تفصيل ذلك في الصفحات الموالية بعد ذلك.

ثمرة التداخل بين الكلاميات والإلهيات"[1]. فأفهام الجمهور وفطرهم وطبائعهم التي جبلوا عليها لا تركن لغير التمثيل أو التخييل، "أعني أ م لا يصدقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيلونه، يعسر التصديق لهم بموجود ليس منسوبا على شيء متخيل"[2]. فابن رشد يشدد كثيرا على الأمثال التي ضر ا القرآن للجمهور والتي عبرها فقط يتم تصديقه ا. "ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذا كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق ا بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية، وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان"[3]. فابن رشد من المنادين بالتأويل العقلي الفلسفي للشريعة، أوما يدعوه بالتأويل البرهاني، وهو التأويل الذي يعترف ابن رشد نفسه صراحة بعدم إمكانية حصول إجماع حوله. "وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرر في التأويلات التي خص الله العلماء ا إجماع مستفيض، وهذا بين بنفسه عند من أنصف"[4].

إن حقيقة الجدل في التقليد العربي الإسلامي عند النظار المتكلمين والأصوليين هي غير ما يدعيه ابن رشد، فقد عمل أهل الكلام والأصول على صيانة صناعة الجدل والمناظرة في الإسلام، و قعد أرباب هذا الشأن وفرسان هذا الميدان القواعد ووضعوا الأصول والضوابط لصناعة الجدل والمناظرة التي تندرج في "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" في الإسلام.

---

(1) المرجع نفسه، ص. 147.

(2) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال، سبق ذكره، ص. 48.

(3) المرجع نفسه، ص. 46.

(4) المرجع نفسه، ص. 38.

وقد تحدث الجويني - وهو رب هذا الشأن، وفارس هذا الميدان - بدقة عن معنى الجدل، الذي هو نقطة ارتكاز لكتابه الكافية في الجدل ولقبه، ومن ثم جاء الكتاب من مبتدئه إلى خبره، وثيقة نفيسة تدل على علو كعب إمام الحرمين في فن المناظرة، ورفعة مقامه في آداب الجدل، "وذلك للترادف الحاصل بين "الجدل" و"المناظرة" عند كثير من النظار المسلمين"[1] فقد أورد إمام الحرمين الكثير من الحدود التي حد ا مفهوم الجدل في كتابه العمدة في فن المناظرة وآداب البحث[2]. ولعله من نافلة القول أن نؤكد بأن القرآن هو النموذج والينبوع الذي لا ينضب معينه للحوار والجدل والمناظرة في الإسلام، ولا يضير المناظرة الإسلامية بعد ذلك أن تكون قد انفعلت بالجدل اليوناني وتفاعلت معه. ويكفينا في هذا الصدد أن نلقي نظرة خاطفة على القرآن الكريم الذي يعج بلفظة الجدل حتى نتبين هذا الأمر بجلاء كبير، بل إنه يمكن القول أبعد من ذلك بأن القرآن كتاب جدل وتناظر وتحاجج بامتياز. "فإن المحاجة وا ادلة والمناظرة أصولها وقواعدها مستمدة من كتاب الله، وسنة رسول الله ﷺ وعمل الصحابة رضي الله عنهم وتوارثته الأمة قرنا بعد قرن"[3]. فالقرآن الكريم هو أكثر الكتب الدينية الدينية مناظرة حسب العديد من الباحثين المعاصرين."وخلافا لما كان عليه الأمر في

---

(1) حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، دار الأمان للنشر والتوزيع - الرباط، الطبعة الأولى 1426 - 2005،ص. 365.

(2) أنظر تفصيل ذلك في كتاب: الكافية في الجدل، تأليف أبو المعالي الجويني، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور فوقية حسين محمود، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة، 1399هـ -1977م، ص. 20 -21 -22.

(3) حمد بن إبراهيم العثمان، أصول الجدل والمناظرة في الكتاب والسنة، دار ابن حزم،الطبعة الثانية 1425هـ -2008م، ص. 3.

النصوص الدينية القديمة، فإن الخطاب القرآني يعرض، لأول مرة في تاريخ الدعوات الدينية الكتابية، القضايا والأطروحات النظرية "الميتافيزيقية" عرضا نقديا في أسلوب يمتزج فيه الحجاج والمناظرة وطلب الإقناع والحرص على البرهنة، وهو الشيء الذي سيعمل سائر المتكلمين وبعض فلاسفة الإسلام على التأكيد عليه وإبرازه وتطويره، انطلاقا من النص القرآني نفسه "(1).

فالمناظرة الإسلامية تتميز بأصالتها ومشروعيتها الدينية، ومن ثمة وجوب حضورها ووجودها، وهي أبعد ما تكون عن الجدل العقيم، ولا علاقة لها بالمراء الباطل ناهيك عن المنازعة المقصودة لذا ا. فالمناظرة هي فيصل التفرقة بين الصواب والخطأ، وهي واجبة بالشرع ما دام أن النظر موجب بالشرع بإجماع المسلمين(2). بل إن المحققين ذهبوا إلى أن أول واجب على المكلف "النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع"(3). وقد ذهب عبد ا يد تركي إلى أن النظر"لفظة جامعة تشمل ثلاثة أنواع: إن كان في أصول الفقه سمي جدلا، وإن كان في فروع الفقه سمي خلافيات، وإن كان في شروط المناظرة وقواعدها لتجري على أصول سليمة وفي جو مناسب للمقام سمي

---

(1) عبد ا يد الصغير، في البدء كانت السياسة: إشكالية التأصيل للنهضة والديمقراطية في ا تمع المغربي: إشكالية التأصيل للنهظة والديمقراطية في ا تمع المغربي، سلسلة شهرية، منشورات رمسيس، يونيو 1990، ص.21 - 22

(2) يقول الجويني: " فإن قيل: ما الدال على وجوب النظر والاستدلال من جهة الشرع؟ قلنا: أجمعت الأمة على وجوب معرفة الباري تعالى، واستبان بالعقل أنه لا يتأتى الوصول إلى اكتساب المعارف إلا بالنظر، وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب". أبو المعالي الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد تحقيق أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثانية 1413هـ - 1992م، ص. 31.

(3) أبو المعالي الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، الناشر دار المعارف بالإسكندرية 1969، ص. 120

آداب البحث"[1]. وبناء عليه، فالجدل هو الوسيلة المثلى المؤهلة لإزالة اللبس والالتباس، بل هو الوسيلة الأنجع في تصحيح المذهب. ولذلك يمكننا الاطمئنان إلى القول بأن المعرفة الجدلية عند الأصوليين ليست معرفة ظنية كما هو الشأن عند الفلاسفة الذين حشروا الجدل في دائرة الظن فقط، كما يتضح لنا ذلك بجلاء من خلال رجوعنا إلى فلسفة المعلم الأول. فالجدل عند المتكلمين والأصوليين لا يسد مسد الجدل عند الفلاسفة المسلمين واليونان، وهو ليس غاية في ذاته، أي رد الجدل. بل يتغيى التصحيح والتصويب والتسديد، ويهدف إلى التوضيح والبيان والتعديل والفحص والضبط. لأنه مأخوذ من القرآن والسنة، ويرتبط بأسس النظر فيهما، فهو يتميز بسمات إسلامية تجعله ممهورا ا.

وغاية المرام، إن فلسفة ابن رشد لم تتخلص من «مثلبة» الجدل، حتى وإن كان لسانه يشيد بــ«منقبة» البرهان، بل يمكن القول بأن فلسفة ابــن رشد "ليست برهانية كما كان هو يدعي، بل إ ا فلسفة قلقــة مضــطربة متطورة. حقا إن ابن رشد كان دائم التنويه بالبرهان، و لكن في الواقع وفي الحقيقة، كانت نصوصه ملآ بالجدل، و مما يزكي هذا أنه لم يشأ أن ينشئ لنفسه مذهبا، و إنما فضل أن يبقى قريبا من التأويل و مــن الشــرح"[2]. وفضلا عن هذا، فالعقلانية المعاصرة تشهد على ابن رشد، وتشهد لخصومه الذين يشكل الغزالي ألدهم، "لم تعد إذن العقلانية الصارمة المبنيــة علــى البرهان أسلوبا للتفكير، وعلى الحتمية الصارمة نظاما للطبيعة، وعلى الذاتية

---

(1) عبد ا يد تركي،تمهيد لكتاب المعونة في الجدل، تأليف أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق عبد ا يد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1408 ـ 1988، ص. 61.

(2) محمد المصباحي، حوار أجرته معه مجلة الصورة، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف 1999، ص. 126.

والضرورة المطلقة مبدأ للوجود، وعلى أفـق الاتصـال سـبيلا لسـعادة ميتافيزيقية، ثمنها إذابة الذات في ذات العقل الفعال، تناسـب الحساسـية الفلسفية والعلمية اليوم. لقد أضحت «عقلانية» اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان و العلية و الضرورة والذاتية و العقل الواحد تلك القيمة التي كانت لها من قبل. فعصرنا الحالي هو أقرب ما يكون إلى الغزالي و ابن سينا وابـن عربي، منه إلى ابن رشد"[1]. وبذلك تصبح مناوأة صـاحب «الكشـف» لاستخدام «قياس الغائب على الشاهد»، والمنهج الجدلي الكلامي من جهة، و نقده لعلم الكلام بدعوى جدليته و خطابيته من جهة أخرى، مسألة فيها نظر، لدى العديد من الباحثين المعاصرين الذين يرفضون المرور على هـذا النقد الرشدي مرور الكرام، لأن "الفكر الكلامي الذي ناوأه ابـن رشـد بحجة قياس الغائب على الشاهد، قد فاق في كثير مـن مناحيـه الفكـر الفلسفي الذي يعتمد -على العكس- قياس الشاهد على الغائب، باسـم المنطق والبرهان"[2].

وهكذا يتبدى لنا بأن الحضارة العربية الإسلامية بوأت صناعة المناظرة وا ادلة أرفع المقامات وأسنى المنازل. فامتلأت المصنفات الكلامية، والمدونات الأصولية، بمباحث لقواعد البحث وآداب الجدل وأصول المناظرة، باعتبارها تروم التقرب إلى الله، وتقصد الخير والتحصيل والكشف عن الحق وتبيينه وتمييزه وإفادته. فهي الوسيلة المثلى للتعاون والتشارك، وأقرب الدروب الموصلة إلى الفهم والإفهام ومعانقة الإبانة. "إن حقوق

---

(1) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى تشرين الثاني (نوفمبر) 1998، ص. 35.

(2) جميل قاسم، "الفكر العربي الإسلامي من التراث إلى الحداثة"، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 92–93، مركز الإنماء القومي، ص.58.

الاعتراض وواجبات الرد على الاعتراض، المناظرتية، مادة منطقية تفرد بها الفكر الإسلامي - العربي القديم، في حلقته الأصولية وليس في حلقته الفلسفية. وهي مادة صالحة اليوم لأن تستثمر في أعمال أصيلة تساهم في الاجتهادات الأصيلة التي تشرف على الحوار وعلى التواصل اللغوي بصفة عامة بمنظار منطقي، بل والتي تحاول رد المنطق الطبيعي إلى منطق المناظرة"[1]. ونقطة الارتكاز في هذا التجديد هي اللغة العربية التي عليها مدار هذا الاجتهاد. "إن توثيق العرى باللغة العربية الأصيلة شرط ضروري للقيام بتحيين علمي للمادة المنطقية المناظرتية الإسلامية العربية القديمة، تحيين علمي نعتقد جازمين أنه مظنة للتجديد في النظرية الحجاجية المعاصرة انطلاقا من منطق المناظرة الإسلامي العربي القديم"[2]. ومن هنا ينبغي استئناف الاتصال بصناعة الجدل وفن المناظرة الذي ساهم في إغناء الحضارة العربية الإسلامية قديما، لإثراء هذه الحضارة حديثا، "باسم الحداثة الفلسفية إذن، والتي دشنها ديكارت بمقالاته في المنهج التي استلهمتها جماعة بور رويال وجعلتها أساسا استنارت به في نظرها للمنطق وفن التفكير، وذلك بعد أن أشفى ديكارت غليل أرنولد بالأجوبة التي أجابه بها ردا على اعتراضاته وأسئلته، باسم هذه الحداثة الفلسفية ينبغي الاهتمام بعلوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلم المناظرة وآداب البحث وعلم البلاغة، لما تتضمنه هذه العلوم الأربعة من استشكالات لمسائل المنطق ومن استدلالات فيها وتقريرات وأحكام. لا تدعو الحداثة الفلسفية إلى القطيعة مع التراث كما يتوهم البعض، ولكنها تدعو بالعكس إلى استئناف الاتصال به

---

(1) حمو النقاري، منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، سبق ذكره، ص.498

(2) المرجع نفسه، ص. 500

لاستثماره، تثبيتا للصائب فيه وتقويما للمعوج منه، وتصحيحا للمعتل فيه، وتخلصا من الباطل الذي قد يكون فيه، معولين في كل ذلك على ما انتهى إليه الاجتهاد النظري الإنساني اليوم من "حقائق" مقررة و"استشرافات" متطلعة قد يكون فيها للناظر العربي المعاصر علو همته بعد أن كان، لزمن طويل، قصيرها"[1]. فالمناظرة من أجل العلوم، وحاجتنا اليوم إليها لدرء التعصب وتأسيس الاختلاف أحوج من الظلماء لمصابيح السماء، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء، فأين الثرى من الثريا.

([1]) حمو النقاري، "منطق مدرسة بور رويال: منهج التبين والبيان أو مبحث المنهج في فجر الحداثة الفلسفية"، ضمن، ندوة العناصر الابدالية والتيمية والأسلوبية في الفكر العلمي، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 116، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، المملكة المغربية، ص. 88.

خاتمة

من خلال كل ما ذكرنا من مواقف ومجالات، لن نجانب الصواب إذا ادعينا بأن ابن رشد كان جادا في رفضه لـ"قياس الغائب على الشاهد" عند علماء الكلام، لكنه كان مغلوبا على أمره في مؤلفاته التي لجأ فيها إلى هذا القياس! ولن نزداد بعدا عن الصواب إن قلنا بأنه كان جادا في دفاعه عن "برهانية" الفلسفة، لكنه كان مغلوبا على أمره في مؤلفاته الفلسفية التي عاد فيها ليصطنع الجدل وينسج على منواله ! ولن نكون هدفا لتهمة التجني على شارحنا الأعظم، إذا زعمنا بأنه كان جادا في رفضه لمفهوم الكسب الأشعري، لكنه كان مغلوبا على أمره في مؤلفاته (الكشف تدقيقا) التي لجأ فيها إلى هذا المفهوم عينه للخروج من "عنق زجاجة" القضاء والقدر! فقد ظلت الفلسفة الرشدية مرتبطة بالإشكالات التي رفضتها، وبالمفاهيم التي استهجنتها، وبالمناهج التي تبني الأطروحات التي خاصمتها، ولم يستطع ابن رشد الانفلات من اعتماد العديد من المفاهيم الكلامية التي خاصمها واستثمرها واستفاد منها في بناء فلسفته. ومع ذلك، فقد غاب عن ذهنه وتصوره أنه يستهلك بنهم استدلالات المتكلمين (قياس الغائب على الشاهد ، المسالك الجدلية ...إلخ)، ومعطيا م المذهبية (مفهوم الكسب...إلخ)، التي رصدها بالنقدالعنيف والتشنيع الغليظ والهجوم الشديد! ولذلك فهو لا يلتزم قولا وفعلا، لأنه ينادي بالشيء قولا (البرهان تمثيلا لا حصرا)، دون أن يتقيد بلوازمه فعلا على مستوى بنائه لأطروحاته الفلسفية. وهو ما يكشف لنا عن بعض المآزق والمفارقات في فكر ابن رشد، ويستلزم منا تجاوز السطور إلى ما بينها، وعدم الوقوف عند حدود المنطوق دون المخفي. ذلك أننا عندما نقف على ما بأيدينا من مؤلفات ابن رشد، نرى أن سبيله وسبيل المتكلمة في اللجوء إلى قياس الغائب على

الشاهد ، والمنهج الجدلي، ومفهوم الكسب... واحدة كشق الأبلمة! ويحضرني هنا البيت الشعري الرائع للشاعر أحمد شوقي، الذي قاله عند ما نفي إلى إسبانيا وأقام في برشلونة متنقلا في الأندلس، متفرجا على الآثار العربية فيها، متعظا بالتاريخ، مرسلا قصائده التي سميت بالأندلسيات، والتي أشاد فيها بمجد العرب وحضارتهم في الأندلس، وحن فيها إلى وطنه مصر حنينا موجعا، وهو:

أحـــرام على بلابله الــدوح ♫ حلال للطيــر من كل جنــس؟

فما أبعد ابن رشد عن ضبط اللسان! وما أبعده عن الوفاء لنقد قياس الغائب على الشاهد والمنهج الجدلي ومفهوم الكسب. فجاءت حججه لهوا جديا على حد تعبير أفلاطون عن حجج زينون. وهذا ما يحيلنا على باب ما جاء في الحرث بالجمل، لأن الجمل يدك في إيابه ما حرثه في ذهابه. وبذلك يكون ابن رشد قد أخصى كل شيء تقريبا ليكون هو الفحــل الوحيــد، وبقي فارسا وحيدا لأنه رفض النزال عندما اجتمع الفرسان! "فقد تولى أبو الوليد الرد على السفسطائيين والحكماء الــذين ســبقوا أرســطو، مثــل أفلاطون، وعلى شراح أرسطو ممن أساءوا فهمه أو نسبوا إلى فلسفته مــا ليس منها، مثل ثامسطيوس، كما قام بالرد على فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا اللذين دمجا الكلاميات والأفلوطينيات في الفلســفة الأرســطية، وجاء برد شامل ومنسق على المتكلمين عموما، وعلى الأشــاعرة منــهم خصوصا، وعلى الغزالي من هؤلاء بالأخص"[1]. وبناء على مــا ســلفت الإشارة إليه، لا يبقى لنا إلا أن نقول مع الإمام البوصيري "ومــن شــدة الظهور الخفاء"، ونسمي ابن رشد باسم جديد يليق به هــو ابــن رشــد

(1) طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، سبق ذكره، ص. 195.

المتكلم. ولا معنى للمزيد، فرب كلام يزيده الإطناب والتقرير غموضـا. ففيلسوف قرطبة قدح في المنهج الجدلي، وطعن في قيـاس الغائـب علـى الشاهد، و ناصب العداء حتى الثمالة لمبدإ الإمكان المطلق، و مع ذلك، فإن مشكلة القضاء و القدر، لم تكن أكثر حظوة في الفلسفة من علم الكـلام الذي ينتقده ابن رشد، لأن "فلاسفة العرب و المسلمين، إذ موضعوا السببية على مستويات مختلفة، لم يفعلوا إلا أن زحزحوا الصعوبات التي لاقاها أهل الكلام فيما يخص القضاء/و القدر، أو الجبر/و الاختيار، قلت زحزحوها ولم يحلوها"[1]. وبذلك يمكن ا ازفة بالقول بأن الطرح الكلامي قـد تجـاوز الطرح الفلسفي الذي يأبى إلا أن يركب جناح الاستعلاء على المتكلمين، كما فعل الفارابي وابن رشد!!!.

وبعد كل ما سبق، هل سننتصر لابن رشد مصيبا أم سننتصر له مخطئا؟! وهل سنجاريه وننفخ في نقده لقياس الغائب على الجدل والجدل، أم نبين حدود هذا النقد وثغراته التي تبقى بغير سد؟!

أسئلة ذات طبيعة استنكارية، لا نستهدف من خلالها طلب الإجابة، لأ ا من قبيل تحصيل حاصل بتعبير المناطقة.

(1) محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه و التوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى 1997، ص. 475.

تطوّر آليات الاستدلال في المغرب
من ابن رشد إلى ابن البنّا المراكشي

محمد أبلاغ

ابن رشد والنسق العقلي المغلق

لا يمكن الحديث عن الآليات التي استعملها ابن رشد دون الحديث عن النسق الفلسفي الذي ينتمي إليه فيلسوف قرطبة أي النسق الأرسطي - الرشدي، ذلك أنّ الفلسفة في هذا النسق هي نظر في الموجود بما هو موجود، وبذلك فما يمكن التنصيص عليه هنا أنه في هذا الاتجاه، الإنسان وهو بصدد تشكيل معرفته بالوجود تنكشف أمامه الحقائق شيئا فشيئا، وبذلك فباستقراء الطبيعة، أي بالفحص الجزئي المتكرر للحوادث، يتقنن الفكر في قواعد ملزمة للعقل لإنتاج خطاب منسجم ومعقول عن الطبيعة، وبذلك فبالتنظيم والتصنيف والفحص الدقيق للطبيعة، والآليات المنطقية المستعملة من استنباط واستقراء منطقي وقسمة وتركيب، حصر أرسطو الوجود في المقولات العشر الشهيرة[1].

وبالرغم من كلّ النقائص التي شابت هذا النسق الأرسطي -الرشدي، فإنه كان نموذجا أولا لكلّ فكر نسقي متجانس.

وبذلك فلا يمكن الحديث عن ابن رشد، إلا بالانطلاق من الأصول التي انطلق منها أي فلسفة أرسطو نفسه، الذي حدد الفلسفة كما قلنا في كو ا البحث في الموجود بما هو موجود، وهذا الوجود بطبيعة الحال متكثّر، وبذلك فيمكن القول بأن أرسطو هو المدشن الفعلي لعلم الفيزياء وذلك برفضه بالقول بمبدأ واحد للوجود، واعتباره أن مبادئ الوجود متعددة، وبتعدد المفاهيم يتم البحث عن العلاقات التي يمكن أن تقوم بينها، وهو ما

---

(1) لابد من التذكير هنا أن قيمة أرسطو الأولى تكمن في التأسيس للمنطق، أي ا موعة من القوانين التي تجبر العقل على إنتاج خطاب عقلي منسجم، وجعل اللغة أداة (أرغانون) الفكر القادر على السيطرة على نفسه، وبذلك فرض قانونه على الطبيعة. وبالتالي فحصر الوجود في مقولات عشر، ناتج على أ ا أيضا المقولات التي تبني اللغة وبذلك الفكر الإنساني نفسه.

جعل قيام علم للفيزياء أمرا ممكنا، أهم مفاهيمه هو مفهوم الحركة، وهذه المبادئ العامة للطبيعة هي موضوع أول كتب المنظومة الطبيعية الأرسطية أي كتاب الفيزياء، الذي ترجمه العرب تحت عنوان السماع الطبيعي[1].

أما الكتاب الثاني من كتب العلم الطبيعي الأرسطي فهو كتاب السماء والعالم، الذي لا يقتصر على دراسة حركة الأفلاك السماوية، بل هو دراسة عامة للعالم والعناصر المكونة للأجسام، غير أن أهم ما يوجد في الكتاب هو التصور الأرسطي للكون، أي كمال العالم الذي يتم تشبيهه بالكائن الحي، تناهي الكون في المكان ولا تناهيه في الزمان، وحدة السماء ودائريتها حيث لا يوجد خارجها لا ملاء ولا خلاء[2].

---

(1) لابن رشد جوامع السماع الطبيعي تحقيق جوزيف بويج، مدريد، 1983 ، تقسيم السماع الطبيعي، نشر جمال الدين العلوي، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد السابع، 1984، ص. 205 -255، ومقالة في: المقالة السابعة والثامنة من السماع الطبيعي لأرسطو، في: مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لأبي الوليد بن رشد، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1983، ص.225-243. بينما فقد الشرح الكبير على كتاب السماع الطبيعي، حيث لا توجد منه سوى شذرات، نشرها جمال الدين العلوي على هامش تقسيم السماع الطبيعي، أنظر المرجع أعلاه.

(2) وردت هذه الأفكار التي تأسس للتصور الكوسمولوجي الأرسطي مجملة عند:

Pierre AUBENQUE , *Aristote*, Encyclopaedia Universalis 2009.

وانظر بصددها عند ابن رشد، جوامع السماء والعالم ، طبعة حيدر أباد الدكن، 1947، أعاد نشرها رفيق العجم وجيرار جهامي تحت عنوان رسالة السماء والعالم، دار الفكر اللبناني، 1994، جمال الدين العلوي: تلخيص السماء والعالم لأبي الوليد بن رشد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1984، أما الشرح على اللفظ لهذا الكتاب، فالموجود منه اليوم هو معظم المقالة الأولى والقسم الأكبر من المقالة الثانية، وقد طبع بالتصوير عن مخطوطة تونس المكتبة الوطنية، رقم 11821، بتقديم من جيرهارد إندرس، من قبل معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية بفرانكفورت، ألمانيا، سنة 1994.

يمكن اعتبار هذه الأفكار هي الأساس الذي قام عليه التصور الفيزيائي الأرسطي، والذي لم يولد كاملا مع أرسطو، فتشكله النهائي خضع لسيرورة تاريخية استمرت لقرون من الزمن، اتخذت أبعادا متعددة، إلى أن اكتمل البناء الإبستملوجي لها مع ابن رشد، وذلك من خلال نظرية القول البرهاني التي ليست نظرا يخص جهة من جهات الوجود، كما هو الشأن بالنسبة لعلوم التعاليم والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، بل هي نظر في هذه العلوم نفسها، بمعنى أن موضوعها هو البناء العام لهذه العلوم، من حيث أ ا تضع تمييزا دقيقا فيما بينها، وتضع الحدود الفاصلة لها حتى لا تختلط العلوم، وتضع ترتيبا لها من حيث الأفضلية والوثوق إلى غير ذلك من المقاييس التي تصف العلاقات التي يجب في إطار النسق الأرسطي أن تربط بين العلوم[1].

أما الأساس الذي تقوم عليه هذه النظرية فهو بطبيعة الحال القول بأن العلوم أجناس متباينة، لا جنس واحد تندرج تحته جميع الأنواع الأخرى[2].

---

(1) أنظر ـذا الصدد، جمال الدين العلوي، نظرية البرهان ودلالتها عند ابن رشد، منشورات أكاديمية المملكة المغربية، السفر 12 من مطبوعات الأكاديمية، ص. 43 -105. غير أننا نفضل بصدد ابن رشد الحديث عن القول البرهاني وليس عن البرهان، حيث أن مقصود ابن رشد ليس هو البرهنة كما هو معمول به في الرياضيات، بل مقصوده هو الشروط التي يجب أن تتوفر في قول ما لكي يكون برهانيا.

(2) يقول ابن رشد في تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982، ص.65, "ليس يمكن للمهندس أن يستعمل في بيان أمر هندسي المقدمات التي يستعملها العددي (...) وإذا كانت المقدمات يجب أن تكون خاصة بجنس جنس وكذلك المطلوبات، فبين أنه ليس يمكن أن ينقل البرهان من جنس إلى جنس، والسبب في ذلك أن الطبائع الموضوعة للصنائع مختلفة – مثل مخالفة طبيعة العدد التي هي موضوعة لصناعة الأرتماطيقى لطبيعة المقدار التي هي موضوعة لصناعة الهندسة، ولذلك كان البرهان على مطلوب عددي ليس يمكن أن ينقل إلى غير العدد، والبرهان القائم على أمر هندسي ليس يمكن أن ينقل إلى أمر غير هندسي."

كيف تمّ التعامل مع هذا البناء الإبستملوجي الرشدي في الفكر العربي المعاصر؟ انتقد ابن رشد علم الكلام فاعتبر متكلما[1]**، واعتبر نفسه برهانيا فقيل بأنه حجاجي**[2]**.**

---

(1) **هناك الكثير من الدراسات والأبحاث الحالية التي تنحو هذا المنحى في الدراسات الرشدية المعاصرة، سأكتفي بإيراد ما أورده عبد المجيد الصغير بهذا الصدد،الذي يلخص بتركيز شديد هذا الاتجاه، حيث يقول:" نود، وخلافا لهذا الموقف الرشدي المعروف (يقصد دفاع ابن رشد عن القول البرهاني)، أن نقف داخل المتن الرشدي نفسه على عدة مواطن استدلالية يستنجد فيها ابن رشد أساسا، وربما دون وعي منه، بقياس الغائب على الشاهد، محاولين تلمس مراتب ودرجات الإقناع في تلك الاستدلالات التي تشمل سواء الجانب الإلهي أو الطبيعي أو الإنساني. وفي ذلك دليل على كون ابن رشد، بالرغم من نقده لقياس الغائب على الشاهد لم يستطع التخلص منه أو الاستغناء عن أساسه الذي هو قياس التمثيل". أنظر، عبد المجيد الصغير، مستويات الخلاف ومراتب الإقناع في ثلاثية ابن رشد، في: آليات الاستدلال في العلم، تنسيق عبد السلام بن ميس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000، ص.168. ولكن بالرجوع إلى المصادر التي اعتمد عليها الأستاذ -الباحث الفاضل نجد أنه يحيل على فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة و تهافت التهافت، التي حسب الأهداف المسطرة لها لا يمكن إلا أن تكون حجاجية، حيث أن الغرض منها الإقناع لا البحث في الحقيقة. لذلك كثيرا ما رددنا مرارا وتكرارا، أن من أراد أن يقول قولا جديدا عن ابن رشد، لابد له من الانطلاق من كتاب: المتن الرشدي لجمال الدين العلوي، لأن المتن يعني كل ما كتبه ابن رشد، لا ما نوه به الباحث في الفقرة التي أوردناها أعلاه، حيث أن هناك مستويات متعددة في الخطاب الرشدي، ومن أراد أن يبحث في الأسس التي تقوم عليها فلسفته، يجب أن يبحث عنها في الكتب التي يشرح فيها أرسطو، لا الكتب ذات الطابع الذي يمكن أن نقول عنه تجاوزا " ايديولوجي"، إن أردنا فعلا أن نسير بالفكر العربي الإسلامي قدما إلى الأمام.**

(2) **ينطلق هذا الموقف من القول بأن الفلسفة لا يمكن أن تبنى على البرهان، وهو موضوع كتب فيها الكثير أيضا، نكتفي بالإشارة إلى أحد أقدم المصادر التي بني عليها هذا القول وهو لـ : طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، 1987.**

المشكلة هي في وجهة النظر هذه التي انطلق منها للنظر في فلسفة ابن رشد، وهو في محاكمتها من وجهة النظر الشرعية(1)، وهو موقف ليس بالجديد بل هو ضارب في أعماق التاريخ الفكري البشري، مرتبط بمحاولة ضبط العلاقة التي يجب أن تربط الفلسفة بالدين. فأساس الحكم على سقراط بالموت كان لأسباب دينية، كما أن أرسطو كاد أن يلحقه نفس مصير سقراط، لولا حكمته وبصيرته. أما بالنسبة للديانات التوحيدية، فبوادر محاولة ضبط هذه العلاقة يرجع إلى المرحلة الهلستينية، ذلك أنه طرح على علماء اللاهوت المسيحيين تحديد موقفهم من الفلسفة ، فأباحوا قراءة الكتب المنطقية الثلاثة الأولى أي: المقولات والعبارة والقياس وحرموا قراءة البرهان وسائر أجزاء الفلسفة الأخرى، إلى أن جاء الإسلام قرونا بعد ذلك، ليحث الناس على إعمال العقل في فهم الوجود، فانفتح المسلمون

---

(1) **يقول طه عبد الرحمن في المرجع السابق، ص. 56 " كان لابد أن يؤدي تصادم ميتافيزيقا أرسطو (المبنية على الشرك) وإلهيات المسلمين (المبنية على التوحيد) إلى احتراز البعض من الاشتغال بالفلسفة، وإلى تصدي البعض الآخر لها وللمشتغلين ا، فكان أن تحصن الفلاسفة ب"مناعة " البرهان، وألزموا غيرهم الإقرار به وحده معيارا مقوما لكل عمل فكري، وشاهدا على مشروعية المقال الفلسفي، بل على "إعجازه" الاستدلالي في مقابل الإعجاز القرآني، حتى أ م أخرجوا بلباس البرهان كل مسألة قصدوا الغلبة ا وإن بعدت عما يشتغل به المنطق،كذا أمر غالب الأدلة على وجود الإله وعلى قدم العالم." وهو تحامل غريب على الفلسفة في الإسلام، حيث عكس ما يذهب إليه طه عبد الرحمن فللدين مقدمات وأصول يجب احترامها كما للفلسفة أصول ومقدمات لمن اختار النظر الفلسفي كما يقول ابن رشد، وما كنت لأقف عند هذا الأمر لو لم يدل الأستاذ الباحث المذكور سنوات بعد ذلك، بتصريح خطير قال فيه أن "ابن رشد لم يكن مسلما وقد أضر بالمسلمين كثيرا وهناك أدلة تجعلني أ مه في عقيدته". أنظر مجلة المغربية، العدد 110، فبراير 2008، ص. 31 -32.**

على جميع أجزاء الفلسفة، ولم تعد هناك قيود على الفكر الفلسفي والعلمي[1].

غير أنه بالرغم من أن روح الإسلام، كانت قابلة للاحتضان الكلي للفلسفة والعلوم العقلية بالكامل دونما تحفظ ولا ريبة -لأسباب لن يتسع ا ال لذكرها، كما أ ا ليست الغرض الأول من هذا البحث- استمر النظر إلى الفلسفة انطلاقا من معايير تزن الفلسفة بميزان الدين من قبل بعض المفكرين، وعلى رأسهم الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) الذي سيقول بالحذر من كل العلوم الفلسفية بما في ذلك الرياضيات التي ليست لها طبيعة ميتافيزيقة، حيث في نظره "أنّ من ينظر فيها، يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها، فيحسن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم و ا م بالشرع ما تناولته الألسن، فيكفر بالتقليد

---

(1) **يورد ابن أبي أصيبعة في: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، بيروت، 1979، ج.2،ص.225، أن الروم لما تبنت المسيحية" اجتمعت الأساقفة وتشاوروا فيما يترك من هذا التعليم (الفلسفي) وما يبطل، فرأوا أن يعلم من كتب المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية (القياس)، ولا يعلم ما بعده لأ م رأوا أن في ذلك ضررا على النصرانية، وأن فيما أطلقوا تعلميه ما يستعان به على نصرة دينهم، فبقي الظاهر من التعليم هذا المقدار وما ينظر فيه من الباقي مستورا إلى أن كان الإسلام بعده بمدة طويلة فانتقل التعليم من الإسكندرية إلى أنطاكية (...) وكان الذي يتعلم في ذلك الوقت إلى آخر الأشكال الوجودية. وقال أبو نصر الفارابي عن نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حيلان إلى آخر كتاب البرهان، وكان يسمي ما بعد الأشكال الوجودية الجزء الذي لا يقرأ إلى أن قرئ ذلك وصار الرسم بعد ذلك حيث صار الأمر إلى معلمي المسلمين أن يقرأ من الأشكال الوجودية إلى حيث قدر الإنسان أن يقرأ".**

المحض(...) فكلام الأوائل في الرياضيات برهاني، وفي الإلهيات تخميني(...) فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين، لكن لما كانت من مبادئ علومهم، يسري إليه شرهم وشؤمهم، فقل من يخوض في آفة إلا وينخلع من الدين وينحل عن رأسه لجام التقوى"[1].

وتبعه في ذلك ابن تيمية (ت.728هـ/1327م) الذي له موقفين: الأول رافض لكل العلوم الفلسفية وذلك في كتاب الرد على منطق اليونانيين، حيث أنه بدعوى ضرورة ألا يستعين المسلم بغير المسلم، يرى أنه لا فائدة من الاستعانة بالرياضيات بما فيها علم الجبر والمقابلة، في حل مشاكل القضايا الشرعية، ذلك أنه يمكن حلها بطرق أخرى اتباعية، دون التعويل على العلوم العقلية في حلها. والغريب في الأمر أن علما أبدعه المسلمون هو علم الجبر والمقابلة سيعتبره شيخ الإسلام من علوم غير المسلمين. حيث يرفض جملة وتفصيلا العلوم الرياضية بدعوى أنها غير ذات فائدة، وهكذا يقول عن الجبر والمقابلة، أن كثيرا من الفقهاء المحدثين أثاروا مشكلة القضايا الشرعية التي لا تجد لها حلا إلا بفضل الجبر والمقابلة. غير أنه يرى أن هناك إمكانية للإجابة على كل مسائل الشرع بدون اللجوء إلى أدوات هذا العلم أو غيره من العلوم الرياضية الأخرى.

ففي نظره لا حاجة للمسلم بأية طريقة أخرى لحل مسائله الشرعية ولو تضمنت طرقا سليمة، فالإسلام يكفي ذاته بذاته، مضيفا أن طرق الجبر بها من التطويل ما أغنانا الله عنها، ذلك أنه يمكن في نظره إعطاء أجوبة صحيحة على كل مسائل الشرع المحتاجة لهذا العلم، حيث أنّ الصحابة

---

(1) الغزالي، المنقذ من الضلال، المكتبة العلمية، بيروت، 1988، ص. 38-39.

والتابعين كانت لديهم طرقهم الصحيحة لمعرفة التوجه الصحيح للقبلة، ومعرفة أوقات الصلاة، ووقت الفجر، ورؤية الهلال، وذلك قبل ظهور علم الجبر والمقابلة[1].

بينما سنجده في كتاب آخر ربما لاحق على هذا الكتاب لا يتبنى نفس الموقف، ذلك أنه يعتبر الطب وعلم الحساب من علوم الكفار النافعة، حيث لا ينتج عنها كفر أو إيمان بالدين الإسلامي.

والظاهر أنه لم يتبن هذا الموقف هنا من الرياضيات إلا لأنه يريد إخراج المنطق من دائرة العلوم المباحة شرعا، حيث في نظره المنطق غير نافع في العلوم الفلسفية الأخرى، وبما أنه كذلك فهو بالتالي غير نافع فيما يعتبره ابن تيمية علومنا الخاصة بنا[2].

في القرون الستة الأخيرة، نجح هذا الاتجاه الذي تزعمه كل من الغزالي وابن تيمية في فرض رؤيته هذه للعلوم على الفكر الإسلامي، وتكرس هذا الأمر شيئا فشيئا، حتى أصبحت العلوم العقلية غريبة تماما على هذا الفكر. وبذلك فمواقف بعض المفكرين المعاصرين كعلي سامي النشار وطه عبد الرحمن هي محاولة لترسيخ هذه الرؤية التي لم تعد الوضعية الفكرية الراهنة سواء الإسلامية أو العالمية تحتملها، ذلك أن الفكر الإسلامي المعاصر لا يمكنه بأية حال من الأحوال أن يبقى على هامش القضايا الفكرية والثقافية الكبرى التي تشغل الإنسانية اليوم.

---

(1) إبن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، نشر إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، 1976، ص.278.

(2) إبن تيمية، نقض المنطق، المكتبة العلمية، بيروت، ص. 95 -96،166 -168.

وبما أننا بصدد الحديث عن ابن رشد، فيجب بالضرورة وضعه في إطاره الفكري الطبيعي، أي أن نفهم السياق الذي اشتغل ضمنه، والذي حاولنا أن نبين أن منطلقه الأول هو أرسطو، أي سياق الفكر الفلسفي والعلمي الكوني، الذي يحاول انطلاقا من قدرات العقل الإنساني وحده فهم حقيقة الله والإنسان والعالم دونما استعانة من الوحي الإلهي، وبذلك فهو معرض للخطأ والصواب، وخاضع لمبدأ تراكم المعارف، حيث لو أننا استحضرنا دوما هذا المعطى، لكانت نظرتنا لابن رشد مختلفة تماما، ولتمكنا من التجاوب أكثر معه.

لقد قلنا أعلاه أن أهم مفهوم في الفيزياء الأرسطية هو مفهوم الحركة، ولتقريب هذا التصور الأرسطي أكثر سنشبه هذا المفهوم الأرسطي، بالعلاقة بين الفن والطبيعة. فالفن بالنسبة لأرسطو موجود داخل الطبيعة، وكما هو الشأن بالنسبة للفنان الذي لا يمكنه أن يتوقف عن الرسم، إلا عندما تكتمل الصورة بصفة نهائية، تسعى الموجودات الطبيعية إلى تحقيق الغاية القصوى من وجودها وهي أداء الوظيفة المحددة لها بدقة في الكون(1).

وهنا يفترق أرسطو بشكل نهائي عن أفلاطون حيث أنه بالنسبة لأفلاطون، الفن سابق على الطبيعة، بمعنى آخر بما أن الطبيعة منظمة من قبل الله قبل وجودها، فما على المرء إلا أن يتأملها للوقوف عند عظمة الله خالق الكون ومبدعه، بينما بالنسبة لأرسطو يجب سبر أغوار الطبيعة لفهم أسرار الكون، بمعنى آخر فهم القوانين التي أودعها الله في الطبيعة.

(1) Aristote, *La Physique*, traduction française J.Barthélemy Saint-Hilaire, Paris, 1862, T.II, Liv.II, Ch.VIII, pp.52-60.

وهنا يكمن الاختلاف الكبير بين أفلاطون وأرسطو، حيث أن هذا الأخير كان يهدف أساسا إلى تكوين معرفة موضوعية بالواقع. إلا أن الواقع الموضوعي يحيل لا محالة –بسبب مفهوم الحركة- إلى البحث في مجال الميتافيزيقا. فلا يمكننا أن نفهم الرابطة بين الفيزياء والميتافيزيقا عند ابن رشد إلا من خلال الفقرة التالية، التي تلخص العلاقة العضوية بين الفيزياء والميتافيزيقا في النسق الأرسطي- الرشدي، وهي أنه:

"إذا كانت نظرية الوجود (الأنطولوجيا) لأرسطو هي في بيان الوجود كموجود متحرك في عالم ما تحت القمر، ومن جهة ثانية إذا كانت إلهياته (Théologie) الممكنة التحقق إنسانيا ، تعطل العمل الإلهي باعتباره فقط مبدأ للحركة، فإننا سنقتنع بأن الحدود بين الفيزياء والميتافيزيقا عند أرسطو ليست دائما واضحة، لدرجة أنه يمكننا القول بأنه ليست الميتافيزيقا عند أرسطو إلا فيزياء ما كان لها أن تتحقق بشكل كامل و ائي إلا ميتافيزيقيا[1]".

فهناك تلاحم عضوي بين العالمين، وإن كانت تحكمهما قوانين مختلفة، أي أ ما عبارة عن بنية واحدة كاملة و ائية، فالكون كله بسمائه وأرضه عبارة عن كرة متناهية مغلقة، وموجود كله في مكان واحد، كل موجود فيه في مكانه المحدد ويقوم بوظيفته الخاصة، واكتمال هذه البنية هو الذي جعل ابن رشد يقول، بأن الحكمة قد اكتملت مع أرسطو وأنه ليس

---

(1) W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, 1962.

نقلا عن:

Pierre AUBENQUE , *Aristote*,op.cit.

هناك إمكانية لقيام حكمـة أخرى مغايرة[1]، والجدير بالذكر هنا هو أن هذا التصور للعالم يشترك فيه ابن رشد مع كل مفكري العصور الوسطى، سواء منهم التابعين لأرسطو أو الناقدين له[2].

وبذلك أراد ابن رشد بناء الفلسفة ببراهين مطلقة، أي ببراهين السبب والوجود، لكي تكون في وثاقة علوم التعاليم، إن الالتزام الرشدي هو التزام بضرورة أن تكون العلوم النظرية كلها مبنية على المنطق، حيث أنه كان يعتقد أن البرهان الرياضي المطلق أي برهان السبب والوجود هو بالأساس برهان منطقي، ما دام المنطق هو منهج كل العلوم النظرية، وبذلك فقوة العلوم أو ضعفها هو في مدى قربها أو بعدها من متطلبات الدقة المنطقية[3].

واعتبر هذا القول الرشدي بانتهاء الحكمة مع أرسطو، بمثابة بلادة وتقليد أعمى للمعلم الأول، قالها المستشرقون ورددها بعض المفكرين

---

(1) **أورد ابن رشد هذا القول في الصياغة الأولى من جوامع السماع الطبيعي، بينما سيكتفي بالقول في الصياغة الثانية لهذا الكتاب بأن الغرض من شروحه على أرسطو سيكون هو البناء العلمي للعلم الطبيعي وذلك بحذف الأقاويل الجدلية من القول الأرسطي للإبقاء فيها فقط على القول العلمي.**

أنظر: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 1986، **ص.**161 -163.

(2) **أنظر على سبيل المثال، الفقرة المعنونة ب" إجماع المسلمين على أن الفلك مستدير" في: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين، المرجع السابق، ص.** 280 -284.

(3) **وهي مسألة عالجناها جزئيا في: فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة الجامعية:** 2006 -2007، **ج.**2، **ص.**351 -366.

المغاربة المعاصرين دونما نقد وتمحيص، ودونما إدراك للأبعاد الخطيرة لمثل هذا القول على الفكر الإسلامي المعاصر نفسه.

أما الإطار الصحيح -في نظري- الذي يجب أن نضع فيه القول الرشدي باكتمال الحكمة مع أرسطو، فهو تاريخ العلوم الفيزيائية والتصور الكسلوجي المرتبط ا.

ذلك أن العلم الحديث الذي ولد بفضل سلسلة من علماء القرن 17م ككبلر (Kepler) وجاليلي (Galilée) وديكارت (Descartes)، قد وجدت القانون العام المقنن للكون في نظرية التجاذب الكوني لنيوتن (Newton)، ومساهمة لبلاص (Laplace) في بناء الميكانيكا السماوية، وهو ما جعل الكون يخضع لبناء متكامل وتام، جعلت هذا الأخير يقول: "لن يكون هناك نيوتن آخر لأنه ليس هناك سوى عالم واحد لكي يكتشف"[1]، بينما سيسود الاعتقاد في اية القرن 19م بأن الفيزياء النظرية قد وصلت إلى حدودها النهائية وأنه لا يمكن تخطي الفيزياء النيوتونية، وهو ما دحضته الفيزياء المعاصرة والتصور الكسمولوجي الجديد، إلا أن ما يلاحظ أن لابلاص عند تمجيده لنيوتن، لم ينعت كما نعت ابن رشد بالتقليد والجمود وغيرهما من النعوت القدحية التي تعرض لها فيلسوف قرطبة.

يمكن أن نقول أن ما يجمع ابن رشد ونيوتن ولبلاص واينشتاين (Einstein) وغيرهم من بناة العلم النسقي، هو أ م يشتغلون في إطار

---

(1) أنظر ذا الصدد:

Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris, 1986, p.7,

حيث نقرأ ما يلي:

" Rappelons ce mot de Laplace, lors du triomphe de la mécanique: il n'y aura pas deux Newton, car il n'y a avait qu'un seul monde à découvrir" .

أنساق عقلية مغلقة، ذلك أن العقل في إطار هذه الأنساق، كلما شكل أدوات بحثه إلا وربط نفسه في إطار قوانين عقلية تربطه وتحد من حريته. حيث في بناء الوجود، لا تستعمل إلا الآليات المطابقة تماما للموضوع المفحوص، لأ ا الآليات التي تكشف عن القوانين التي خلق الله ا العالم، وهو ما يبدو بجلاء عند تطبيق الرياضيات في ا ال الفيزيائي، الخاضع لقوانين عقلية صارمة ودقيقة. حيث أن الخروج كما هو معروف من النسق الأرسطي إلى نسق العلم الحديث، ما كان ممكنا إلا بتعويض المنطق الأرسطي بالآليات الرياضية في فهم الوجود.

يمكن التمثيل لهذا التطور في الفكر النسقي بالدوائر المتداخلة أصغرها هي الدائرة الأرسطية القائمة على فحص العالم المرئي المتناهي، المستغرقة في إطار دائرة أكبر منها هي دائرة العلم الحديث المبني على لاتناهي العالم في الكبر ثم دائرة العلم المعاصر أوسع الدوائر التي تدرس العالم آخذة بعين الاعتبار لا تناهي العالم في الكبر ولكن في الصغر كذلك.

وهذا التصور النسقي هو الذي جعل أينشتاين يدخل ثابتا كوسمولوجيا لجعل الكون ثابتا، بناء على معادلات رياضية دقيقة، بين أ.فيردمان Alexandre Friedmann فيما بعد خطأ تلك المعادلة التي أدخلها اينشتاين القائمة على مبدأ الثبات الكوسمولوجي، وهو ما عوض فكرة الثبات بالقول بالتمدد المستمر للكون، وهو ما مهد انطلاقا من حسابات فيردمان ودوسيتر Willem De Sitter وأرصاد هابل Edwin Hubble، إلى التصور النسقي الذي نعيش في ظله اليوم القائل بالانفجار العظيم الذي أدى إلى نشأة الكون. بمعنى آخر هي حلقات متصلة بعضها بالبعض الآخر تبدأ من الناحية العلمية بأرسطو مرورا بابن رشد إلى إن نصل إلى علماء اليوم الذين يواصلون البحث دونما ملل ولا كلل في بناء الوجود كما خلقه الله.

وبذلك فهذا هو الإطار الذي يجب أن نفهم فيه ابن رشد، ونفهم أيضا لماذا اعتبر علم ما بعد الطبيعة علما كغيره من العلوم الأخرى، والمتأمل في تاريخ الفيزياء الحديثة والمعاصرة، سيجد أنه وراء كل جواب فيزيائي يقدمه العلم، هناك أسئلة ميتافيزيقية تطرح نفسها بإلحاح، ما دام الأمر يتعلق بالأسئلة المحيرة للعقل البشري، المتعلقة بأصل الوجود وحقيقة الإنسان والدور الذي أناطه به الله في بناء الكون، طبقا لقوله تعالى:" إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ : (الأحزاب:72).

إن فهم هذا الإطار الذي كان يتحرك فيه ابن رشد، سيجعلنا نتخلى عن الأسئلة العقيمة المطروحة حوله في الفكر الإسلامي المعاصر، بمعنى هل هو برهاني أو حجاجي، أو هل استعمل قياس الغائب على الشاهد، أو هل هو متكلم أم فيلسوف أم فقيه، حيث أ ا لا تخدم الفكر الإسلامي المعاصر الذي عليه – شاء أم كره- استيعاب المعطيات العلمية المعاصرة وجعلها جزءا لا يتجزأ من روحه وثقافته. إن ابن رشد ينتمي من الناحية العلمية إلى تاريخ هذا النسق العقلي المغلق، وإن كان لهذا الفكر النسقي من سلبيات، وهو أنه يكبل العقل في إطار قوانين صارمة يصعب تجاوزها بسهولة حيث تتحول هي نفسها إلى عوائق ابستمولوجية، إلا أن من إيجابياته أنه يقفز بالفكر الإنساني من مرحلة فكرية إلى مرحلة فكرية أخرى، والدليل على ذلك أن العلم الصيني بالرغم من التقدم الكبير الذي حققه لم يستطع تحقيق أي انقلاب علمي[1]، وهو نفس الشيء بالنسبة لفلسفة ابن سينا المستمرة إلى اليوم في إيران، كحواشي وتعليقات على كتابات الشيخ الرئيس.

([1]) أنظر عن العلم الصيني على سبيل المثال :

Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*., Cambridge Univ. Press, 1954

وهو ا ال الذي خصص له هذا الباحث المتوفى سنة 1995، كثيرا من الأعمال.

ولعل أهم مفهوم معاصر يضبط الاشتغال داخل هذه الأنساق المغلقة هو مفهوم البراديغم، الذي لا نرى أنه مجموعة من القوانين العلمية والتصورات التي يتواضع عليها العلماء، بل الأصح أن نقول أنها رؤية تفرض نفسها عليهم، حيث أنه بالرغم من معارضة الكثيرين لبعض التوجهات العلمية الأرسطية، إلا أن تصوره كان يفرض نفسه على العلماء، وهو نفس الشيء بالنسبة للعلم الحديث، كما أن التصور الحالي للكون يفرض نفسه على الجماعة العلمية، ويفرض عليها آليات الاشتغال، وهو موضوع يحتاج إلى كثير من التفصيل الذي ليس هذا هو موضعه[1].

ابن البنا المراكشي والنسق العقلي المفتوح

لكن إلى جانب هذا النموذج العقلي المغلق، هناك كذلك الأنساق العقلية الحرة المفتوحة والتي لا تلتزم بتقنين العمل العقلي لتفسير الوجود، بقدر ما يهمها استعمال العقل للدفاع عن أمور مقررة سلفا. هنا العلوم تكون وسيلة لا غاية. بمعنى آخر أن ما يتطلب من العلوم هو بالأساس الإجابة الدقيقة عن قضايا تطرح خارج العلم في حد ذاته.

ويمكن القول باختصار شديد بأنه عندما نرجع إلى التقدم الهائل التي عرفته العلوم في العصر الوسيط، سنجد أن الإسلام كان المنطلق الأساسي لهذه الأنساق العقلية المفتوحة، فبعكس المرحلة اليونانية بفترتيها الهلينية والهلستينية، التي كانت تمجد العلم النظري وتحتقر العملي، على أساس أنه

---

(1) كتب الكثير عن مفهوم البراديغم، ويمكن الرجوع إلى المتابعة النقدية له من قبل بناصر البعزاتي في:

- "مفهوم الإبدال (البراديم)" في: خصوبة المفاهيم في بناء المعرفة، دار الأمان، الرباط، 2007، ص. 107- 130.

عمل العبيد وعامة ا تمع، بفضل الإسلام، سيتم تكسير الفرق بين النظري والعملي، حيث ستصبح لديهما نفس القيمة الإبستملوجية.

ذلك أن القرآن الكريم الم ل، يحمل بين طياته كلاما عن الله المتعالي المطلق الكامل الم ه، الذي له حقيقة نعجز لقصورنا عن معرفتها بشكل تام، فنتقرب إلى الله بأسمائه الحسنى، طبقا لقوله تعالى: هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٢٤﴾ (الحشر: (24) إلى جانب أدق تفاصيل العلاقات الإنسانية الاجتماعية منها وحتى الفردية.

فالقرآن الكريم إلى جانب كونه يضبط العلاقة التي يجب أن تربط بين الناس في المعاملات، في أطول آية كريمة من أطول سورة من القرآن الكريم، حيث نقرأ:" يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌۢ بِٱلْعَدْلِ (البقرة:282)، يضبط أدق تفاصيل العلاقة الفردية بين الناس، كالعلاقة مثلا التي يجب أن تربط بين المرأة والرجل على أسس سليمة، والمعبر عنها بشكل كلي في قوله تعالى: فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍ (البقرة:229).

معنى هذا كما قلنا هو تكسير الحاجز الذي أقامته المراحل السابقة، بين العلم النظري والعملي، وهو ما سمح للمعرفة الإنسانية بطرق آفاق جديدة، سنمثل لها ببعض النماذج فنقول: أننا ذا نفهم جليا لماذا علم الجبر والمقابلة هو إنجاز إسلامي، ذلك أن محمد بن موسى الخوارزمي أحد مبدعي الجبر والمقابلة، الذي بفضل اشتغاله في ظل الإسلام، ركب بين آليات أو أعمال علم الحساب الهندي العملي لحل مسائل الجبر واستعان

بالهندسة النظرية اليونانية لتعليل صحة النتائج المتوصل إليها، وذلك لأن الغرض من اشتغاله بالرياضيات أو علوم التعاليم حسب التعبير القديم، لم يكن لأسباب تتعلق بالوصول بالإنسان إلى تحقيق كماله الإنساني، بل الغاية عند الخوارزمي، هي استعمال الرياضيات لأغراض نافعة في المدينة الإسلامية، كحل مسائل الإرث والمعاملات المدنية بين الناس[1].

وعندما ننتقل إلى مجال العلوم الإسلامية، نجد أن تعريف الفارابي لعلم الكلام الذي هو: "صناعة الكلام – يقتدر ا الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح ا واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها بالأقاويل"[2]، لا يحدد نوعية الأقاويل التي يجب استعمالها للدفاع عن هذه العقائد الإيمانية، هل هي الأقاويل البرهانية أو الجدلية أو الخطابية. وبذلك فكل الآليات يمكن استعمالها في علم الكلام، لأن الغرض هو أن يدافع المرء عن عقائده الإيمانية لا أن يبني المعرفة العقلية بالوجود، وبذلك يكون العقل هنا حرا في صياغة مفاهيمه وتصوراته ودلائله، إلى درجة أن هذه الحرية التي يأخذها العقل ، ستدفع بابن حزم إلى حد القول بأن العقل ليس واحدا، أي

(1) أنظر مقدمة كتاب الجبر والمقابلة، الذي يقول الخوارزمي في مقدمته: "ألفت من كتاب الجبر والمقابلة كتابا مختصرا حاصرا للطيف الحساب وجليله، لما يلزم الناس من الحاجة إليه في مواريثهم ووصاياهم وفي مقاسمتهم وأحكامهم وتجارا م، وفي جميع ما يتعاملون به بينهم من مساحة الأرضين وكرى الأ ار والهندسة وغير ذلك من وجوهه وفنونه"، تقديم وتعليق على مصطفى مشرفة ومحمد مرسى أحمد، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968، ص. 16. وبفضل هذا التصور الإسلامي الراقي في الربط بين النظر والعمل، الذي يرتقي على المستوى الإبستملوجي إلى جعل العلوم النظرية والعملية ذات قيمة ابستملوجية واحدة، نفهم كيف استطاع الإسلام أن يركب بين المعارف المختلفة الواردة من الحضارات السابقة عليه، إلى درجة أن العلوم التي أبدعت في ظل الإسلام كحساب المثلثات والتحليل التوافقي بالإضافة إلى الجبر والمقابلة كما رأينا أعلاه، ناتجة عن هذا التوجه الجديد الذي جاء به الإسلام من حيث إعطاء النظري والعملي نفس القيمة الإبستملوجية.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، نشرة علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1996، ص. 86.

أن العقل الإنساني ليس هو الإمكانية العقلية الوحيدة الممكنة، بل هو جائز فقط لا ضروري، وهو ما يتيح الأمر أمام تعدد العقول وبالتالي تعدد العقلانيات، ويكون بذلك عالمنا ليس سوى إمكانية واحدة من بين إمكانيات أخرى لا متناهية.

وهو موضوع كما ترى يحتاج إلى التأمل، إلا أن ما نتوفر عليه اليوم لا يعدو فقرة من كتاب تهافت التهافت لابن رشد، الذي في إطار دفاعه عن عدم إمكانية الجمع بين المتقابلات، أي بين الشيء وضده، لاستحالة ذلك عقلا، ينتقد فيها قول ابن حزم، الذي يعتبر أن القوانين العقلية، جائزة لا ضرورية[1].

(1) يقول ابن رشد في تهافت التهافت، نشرة محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص. 521.
"وقد ذهب بعض الإسلاميين إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين. وشبهتهم أن قضاء العقل منا بامتناع ذلك إنما هو شيء طبع عليه العقل. فلو طبع طبعا يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ولجوزه. وهؤلاء يلزمهم ألا يكون للعقل طبيعة محصلة، ولا للموجودات. ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعا لوجود الموجودات. فأما المتكلمون فاستحيوا من هذا القول. ولو ركبوه لكان أحفظ لوضعهم الإبطالات الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم. لأنهم يطلبون بالفرق بين ما أثبتوا من هذا الجنس وبين ما نفوه، فيعسر عليهم. بل لا يجدون إلا أقاويل مموهة. ولذلك نجد من حذق في صناعة الكلام قد لجأ أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط، وبين الشيء وحده، وبين الشيء وعلته، وبين الشيء ودليله. وهذا كله تبحر في رأي السفسطائيين فلا معنى له. والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي (الجويني).
والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك: أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات، فلا تفترق المتناسبات. هذه هي حكمة الله تعالى في الموجودات، وسنته في المصنوعات، ولن تجد لسنة الله تبديلا. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الإنسان، ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز، فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم."

هذه الأمثلة التي أوردناها أعلاه، ليس الغرض منها أن نحيط بشكل كلي بالموضوع، بل هي فقط للتمهيد لمآل فكر الغرب الإسلامي بعد وفاة ابن رشد، أي فكر القرنين 13م و14م، وهما القرنان اللذان سيشهدان تحولا فكريا كبيرا لا يمكن أن نحيط به في مجمله، لذلك سنكتفي بتقديم بعض الأفكار اللصيقة بموضوع هذا البحث.

أول ما يستوقف الباحث فيما يخص هذه الفترة، هي القيمة الكبرى التي ستعطى للرياضيات في الفكر المغربي لهذين القرنين، وهو ما كان يجب أن يستوقف الباحثين ويدعوهم إلى التأمل. حيث كان من الممكن أن يفهم المرء أن هناك تحولا كبيرا بدأ في التبلور في الغرب الإسلامي مباشرة بعد وفاة فيلسوف قرطبة[1].

ما هي قيمة هذا التحول؟

بمعنى آخر ما هي قيمة التحول من الآليات المنطقية الأرسطية مع ابن رشد إلى الاهتمام بالرياضيات في الفكر المغربي لهذين القرنين؟

---

(1) يمكن للقارئ الكريم للتأكد من ذلك مقارنة الفصلين اللذين خصصهما الأستاذ محمد المنوني في كتابه السابق الذكر، ورقات عن حضارة المرينيين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996، ص.263-373 للرياضيات والفلك في الباب الثالث من الكتاب الذي عنوان تاريخ الفكر الإسلامي والدخيل في العصر المريني، بالفصول المتعلقة بالعلوم النقلية من نفس الباب، حيث سيلاحظ أن ما كتب في الرياضيات والفلك في الفترة التي منا أكثر بكثير مما أنجز في ا الات الأخرى.

لقد حاولت أن أخصص لهذا الموضوع معظم الأبحاث التي قمت ا، في السنوات الأخيرة[1]، لذلك سأخصص هذه الفقرة للحديث عن الخصائص العامة لهذا التحول والذي يمثله أساسا النسق الفكري لابن البنا المراكشي.

وبما أنه لفهم المسار الذي اتخذه الفكر الإسلامي الوسيط، عادة ما نقارنه بالمسار الذي اتخذه الفكر في أوربا، حيث هذا المسار الأخير هو الذي أدى إلى ميلاد العلم الكلاسيكي، سأنطلق هنا من التفسير الذي قدمه ألكسندر كويري الذي يعتبر أن حدوث الثورة العلمية في أوربا القرن 17م هو انتصار لأفلاطون على أرسطو، بدعوى أفلاطونية قطبي الثورة العلمية جاليلي وديكارت[2]. إلا أن ج.ت. دوسانتي[3] سينتبه إلى نقط الضعف في هذا التفسير، ذلك لأن الرياضيات عند أفلاطون هي نماذج فكرية ثابتة متعالية، بينما سيجعلها العالم الإيطالي الأداة الرئيسية لفهم الطبيعة الدائمة التغير والتحول، فكيف تم هذا التحول وكيف تم تصريف الرياضيات في الطبيعة.

إنّ الأصول الأولى لهذا التحول تم قرونا قبل القرن 17م، ذلك أن الربط بين النظري والعملي في العلوم تم في القرن 9م كما رأينا مع

---

(1) **أنظر على سبيل المثال: فلسفة وتاريخ الرياضيات في الغرب الإسلامي، أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، السنة الجامعية: 2006-2007.**

(2) **وهي المقولة التي تتردد كثيرا في كتابات هذا المؤرخ الفرنسي لتاريخ العلوم، أنظر على سبيل المثال:**

- A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris : Gallimard; 3e éd. : 1985.
- A. Koyré, *Études galiléennes* Paris : Hermann, 4e éd. 1986.

(3) Jean-Toussaint Desanti, *les idéalités mathématiques*, Editions du Seuil, Paris, 1968.

الخوارزمي وغيره من الرياضيين العرب الذين اشتغلوا ببغداد. ما يمتاز به القرنان 13م و14م هو أ ما قرنان جاءا بعد القرن 9م بكثير، حيث اجتهد العلماء والفلاسفة على بناء العلاقة بين العلوم، وبين هذه الأخيرة ومختلف ا الات الفكرية الإسلامية على أسس قويمة أكثر.

باختصار شديد أقول بأ ما قرنان جاءا بعد العمل الجبار الذي قام به ابن رشد، ذلك أن القول الأرسطي-الرشدي الذي يرى في الرياضيات نظرا في الموجودات من حيث هي مفارقة بالقول لا بالوجود، واعتبارها القول اليقيني الوحيد على اعتبار أن براهينها براهين مطلقة، تعطي السبب والوجود، هي الأقرب إلى بناء العلم الحديث لا التصور الأفلاطوني لها.

ذلك أن الرياضيات هنا في النسق الأرسطي-الرشدي، محايثة للطبيعة لا مفارقة لها، إلا أ ا كانت بحاجة إلى بناء جديد، سيقوم به العلماء المغاربة في القرنين 13م و14م، الذين لم يديروا ظهرهم لابن رشد كما يقال عادة، بل أعادوا بناء العلاقات التي يجب أن تربط بين العلوم على أسس جديدة، بدئت بإعادة الاعتبار للدور الأنطلوجي للرياضيات، وذلك بالتعويل على مفهوم اللامتناهي الرياضي، الذي يبين قصور العقل الإنساني عن إدراك كل أسرار الكون، ومن هنا لا تنافس المعرفة الإنسانية النسبية المعرفة الإلهية المطلقة، وبالآليات الرياضية يمكن البرهنة على الوحدانية والت يه المطلق لله، ككونه تعالى الله ليس بجسم أو قوة في جسم وهو مما لا يمكن تخيله، لأن الخيال يفتقر إلى التصور الجسمي، ففي الشكل 14 من المقالة الثانية من مخروطات ابولونيوس يبرهن هذا الأخير على أن المخروط وقطعه يتقاربان إلى ما لا اية إلا أ ما لا يلتقيان، فبالخيال نعرف أنه كلما كان الشيئان يقتربان من بعضهما البعض إلا والتقيا في النهاية، ولكن البرهان الرياضي الخاص ذه القضية يبين أ ما لا يلتقيان، فالقطع دائم الاستقامة والمخروط

دائم الإنحاء، فهي من القضايا الممكن البرهنة عليها عقلا، دون تصورها بالخيال[1].

إلا أن الرياضيات عند مغاربة القرنين 13م و14م، لم تلعب فقط هذا الدور الإنطلوجي المتعالي، بل سنجد أن نظرية الأعداد أو الأرتماطيقى الفيتاغورية التي كان لها دور تأملي تعبدي عند فيتاغوراس والفيتاغوريين، تلعب عند ابن البنا المراكشي، أهم رياضيي القرنين 13م و14م بالمغرب دورا عمليا كذلك حيث أنه سيقرأ جدول الأشكال العددية لنيقوماخوس الجرساني[2] أحد كبار الرياضيين الفيتاغوريين بالمتتالية الحسابية، إلا أنه عكس الأفلاطونيين أو الفيتاغوريين لن يقف عند هذا الجانب النظري ا رد، بل سيطبق هذه القوانين المتوصل إليها في قضايا عملية مجتمعية إما شرعية أو مدنية، حيث أن هذه القواعد تنفع في معرفة عدد الصلوات التي يجب أن يقوم ا المرء، عندما ينسى القيام بصلاة معينة لعدد معطى من الأيام ولا يدري ما هو الترتيب الذي نسيت به، حتى يكون متيقنا بأنه قام بالصلوات المنسية مرة على الأقل، كما ينتفع ذه القواعد في بناء المعاجم اللغوية، وهي قواعد قائمة على آلية الاستقراء، إلا أننا هنا ننتقل من الاستقراء الصوري الأرسطي-الرشدي، الذي يتفرد بالإحصاء الشامل للجزئيات التي يقوم عليها، وهو الأمر المتعذر في الواقع الطبيعي، إلى الاستقراء الرياضي الكامل الذي يكون أكيدا لأنه يكون قابلا للإثبات في

---

(1) محمد أبلاغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي، تقديم ودراسة وتحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، 1994، ص. 7-16.

(2) نيقوماخوس الجاراسيني، كتاب المدخل إلى علم العدد، ترجمة ثابت بن قرة، نشر وتصحيح ولهلم يوتش اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، (بدون تاريخ).

جميع الحالات الممكنة(1)، وكما اعتمد ابن البنا على الاستقراء في هذا ا ال النظري الذي هو نظرية الأعداد، سيتعمد عليه كذلك لاستخراج الأعداد المنطقة وغير المنطقة في مجال عملي من الحساب هو الجذور(2).

وإن كان باب الجمع أصل أعمال العدد بالأرتماطيقى، فإن باب الضرب الذي سيعطيه ابن البنا دورا هاما، قائم على التناسب، حيث سيتطرق فيه الرياضي المراكشي إلى 15 عملا من أعمال الضرب، معللا هذا التطويل بأن باب الضرب هو أول أعمال الأعداد المتناسبة، ويقول عن النسبة أ ا قاعدة التعليم والتعلم في كل علم وكل صناعة.

ما يمكن قوله في هذا الوقت الوجيز، أن هذه الآليات الرياضية لم تبق حبيسة التطبيق العملي لها، ولذلك يمكن أن نقول بإيجاز شديد أن ابن رشد باعتباره لانحصار الوجود كله في المقولات المنطقية العشر، سيقول بإمكانية وصول الإنسان إلى تحقيق الكمال الإنساني، بينما بفضل الآليات الرياضية التي هي مرور من المتناهي إلى اللامتناهي، سنلاحظ تركيز ابن البنا على

---

(1) يقول بوانكاريه (1856 -1912) عن هذا الاستقراء الكامل أنه كالاستقراء العادي ينتقل من الخاص إلى العام، ولكنه يختلف عنه بأنه أكيد، وبأنه انتقال من المنتهي إلى اللامنتهي بعدد قليل من الخطوات. وقد اعتبره أساسا حدسيا لجميع الأنساق الرياضية والمنطقية، فهو الوسيلة الوحيدة الممكنة للبرهنة على عدم تناقضها.

أنظر مقالا شاملا عن بوانكاريه ل: Christian HOUZEL و Michel PATY في: Encyclopaedia Universalis الطبعة الجديدة 2009.

(2) A. DJEBBAR, *Enseignement et recherche mathématiques au Maghreb des XIII^{e}-XIV^{e} siècles,* Paris ; Université Paris-sud ; Publications Mathématiques d'Orsay ; 1980, n° 81-02.

وانظر كذلك:

محمد أبلاغ، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا، مرجع سابق.

القصور الإنساني، حيث لا يقول ابن البنا بالكمال الإنساني كما هو الأمر عند ابن رشد، بل سيقول بأن الحقيقة البشرية لما كانت قاصرة عن الكمال احتاجت إلى الاستكمال(1).

إن المرور من فكرة الكمال الإنساني التي تبلورت داخل النسق الأرسطي-الرشدي، إلى فكرة الاستكمال، معناه أولا وضع الفلسفة في حجمها الطبيعي أي كمعرفة إنسانية، قاصرة قصور الإنسان نفسه، في مقابل الدين ذي الأصل الإلهي المطلق، وكذلك جعلت ابن البنا لا يتقيد ببناء الوجود كما هو الشأن بالنسبة لابن رشد، فإذا كانت اهتمامات هذا الأخير كلها عقلية، حيث أن اهتماماته لم تخرج عن المنطق والعلم الطبيعي بمباحثهما المعروفة، فضلا عن علم ما بعد الطبيعة والطب، أما انشغالاته فيما يخص العلوم الإسلامية فهي عقلية كذلك، حيث تشمل أساسا علم أصول الفقه، فضلا عن العلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام، والتي خصص لها الثلاثية الشهيرة: تهافت التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة(2).

فإن ابن البنا عكس ذلك -الذي بفضل عدم تقيده بفكرة الكمال الإنساني- انفتح على جميع مجالات الفكر الإسلامي سواء العقلية منها أو النقلية، وهو ما تعكسه انشغالاته التي جعلت كل العلوم سواء منها النقلية أو العقلية تحتل مكانتها اللائقة بها داخل نسقه الفكري، وهو ما يمكن أن يلاحظه القارئ من خلال هذه اللائحة التي تضم مؤلفاته والمنتمية إلى

(1) ابن البنا المراكشي، شرح رسالة الكليات في المنطق، في: من تراث ابن البناء المراكشي، نصوص جمعها عمر أوكان، منشورات إفريقيا الشرق، ص. 30.

(2) أنظر جردا شاملا لما أنجزه ابن رشد في: جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، مرجع سابق.

مجالات عقلية ونقلية مختلفة، والتي بينا في أعمال سابقة أنه ينتقل في كتاباته من مجال إلى آخر، بسهولة ويسر، فهو على سبيل المثال لا يجد صعوبة في تفسير القرآن الكريم بآليات رياضية، كما أنه يستعمل نفس الآليات بالإضافة إلى الآليات المنطقية في البلاغة العربية وعلم البيان، بالإضافة إلى استعمال الرياضيات للإجابة عن الأمور الشرعية والمدنية :

1 - تفسير القرأن الكريم:

تفسير الباء من بسم الله الرحمن الرحيم، تفسير سورتي إنا أعطيناك الكوثر والعصر، كتاب عنوان الدليل من مرسوم خط الت يل، حاشية على الكشاف للزمخشري، كتاب في شرح آي الت يل. كتاب تسمية الحروف وخاصية وجودها في أوائل سور القرآن، رسالة في إحصاء عدد أسماء الله الحسنى، تفسير الأسم من البسملة.

2 - أصول الفقه وعلم الكلام والفقه:

إقتضاب وتقريب للطالب اللبيب في أصول الدين، منتهى السول في علم الأصول، تنبيه الفهوم على مدارك العلوم، شرح القرافي، اختصار إحياء علوم الدين، كتاب عواطف المعارف، رسالة في ذكر الجهات وبيان القبلة والنهي عن تغييرها لأ ا بوضع مجتهد.

3 - المنطق:

الكليات في المنطق، شرح الكليات في المنطق، في الجدل، شرح الجزء في الجدل.

4 - علم التنجيم والعلوم السرية الأخرى:

رسالة في الرد على مسائل مختلفة فقهية ونجومية، المدخل إلى صناعة النجوم، رد على الأحكام النجومية، الكلام الكلي الضابط لأحكام النجوم، رسالة في طبائع الحروف ومناسبتها للمعاني، رسالة في الفرق بين الخوارق الثلاثة: المعجزة والكرامة والسحر، موضوع في صناعة الأوفاق، رسالة في المناسبات، شرح ما يكتب في الحفيظة في آخر جمعة من رمضان، كلام على الصرع الروحاني والصرع المزاجي، كلام على العزائم والرقى والسحر والتمائم، كلام على السيمياء، رد على البوني، كلام على الكيمياء، مقالة في عمل الطلسمات وأصولها، كلام على الزجر والفال والكهانة، كلام على خواص الأشياء، كلام على الكهانة، كلام على خط الرمل، كلام على خواص بعض الدعوات، رسالة جامعة لقواعد علوم عقلية كثيرة، كلام على التسييرات ومطارح الشعاعات، كلام على الجبر والإقبال والإدبار، في الموثوق والمسجون، تقييد على موضع النيرين، في التناسب بين حساب الجمل ومخارج الحروف، رسالة في ثبوت رؤية الهلال ورصده.

5 - اللغة العربية:

الكليات في العربية، الروض المريع في صناعة البديع.

6 - التصوف:

مراسم طريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة، رد على عبد العظيم الزموري في خلوته،

7 - علم الفرائض:

كتاب عمل الفرائض، كتاب الفصول في الفرائض، شرح بعض مسائل أبي القاسم الحوفي، مقالة في الإقرار والإنكار.

8 - علم الحساب :

تلخيص أعمال الحساب، رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب، مقدمة على أقليدس، المقالات الأربع في الحساب، كتاب الأصول والمقدمات في الجبر والمقابلة، ذوات الأسماء والمنفصلات، القانون في العدد، الاقتضاب في العمل بالرومي، مختصر في المساحة، جزء في المساحات، أجوبة على مسائل هندسية ومساحية، تنبيه الألباب على مسائل الحساب، كتاب فيه أعمال الحساب،

9 - علم الفلك:

منهاج الطالب لتعديل الكواكب، اليسارة في تقويم الكواكب السيارة، مقالة في عمل الأسطرلاب، مقالة في العمل بالشبكة التي تكون في ظهر الأسطرلاب، رسالة في العمل بالصفيحة الزرقالية، رسالة أخرى في العمل بالصفيحة الشكازية، رسالة على الكرة، مختصر رسالة ابن الصفار، قانون في معرفة الأوقات بالحساب، قانون في فصول السنة، قانون في ترحيل الشمس[1] .

---

(1) أنظر: جبار أحمد وأبلاغ محمد: حياة ومؤلفات ابن البنا (مع نصوص غير منشورة)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2000. حيث سيجد فيه القارئ مجمل ما كتبه الرياضي المراكشي، حيث ميزنا فيه بين الموجود والمفقود، والمخطوط والمطبوع.

ويبقى المشكل مطروحا بالنسبة لاهتمام الرياضي المراكشي بعلم أحكام النجوم، فالرياضي المراكشي لم يرفض هذا العلم لأسباب دينية فقط، وهو الموقف الذي اتخذه كثير من الفقهاء وأهل النظر في الإسلام، بل اهتمام الرياضي المراكشي ذا ا ال هو الذي يدلنا على أن نسقه الفكري كان نسقا عقليا مفتوحا، وهو ما يتبين من خلال هذه الفقرة التي يتحدث فيها ابن هيدور التادلي عن هذا الاشتغال من قبل ابن البنا، حيث يقول عنه أنه: "أخذ في طلب علم الهيأة والنجوم حتى أدرك في ذلك الغاية التي لم يلحقها أحد في زمانه. إلا أنه لم يصح عنده الإخبار بالكائنات قبل كو ا، ولم يطرد له في ذلك قانون، كما ذكره أصحاب علم تقدمة المعرفة، فكان يحس من ذلك في باطنه أمرا عظيما.

وأخذ يستصفي في ذلك جميع أصول أحكام النجوم، ولم يدع في ذلك ما قاله الأقدمون شيئا إلا جربه واختبره، فلم يحصل بذلك قانون إخباري مطرد وبقي على تلك الحالة سنينا، إلى أن استعمل الصوم والخلوة طلبا لتحقيق مراده، وأن يخبر بقانون مطرد في الإخبار بالمغيبات."(1).

معنى هذا أن رفض ابن البنا لأحكام النجوم، لم يأت فقط استجابة للمنع الديني لها، كما أنه لم يتقيد بالتصنيف الأرسطي للعلوم الذي يجعلها ضمن العلوم غير العقلية، بل إنه استخدم التجريب، وعندما لاحظ عدم اطراد قوانين هذا العلم، أخرجه من دائرة العلوم.

---

(1) **حياة ومؤلفات ابن البنا، ص.** 194 -195.

خاتمة

سلم بعض العلماء المسلمين كالغزالي وبعده ابن تيمية بكون العلوم الدقيقة هي علوم غير إسلامية، واجتهدوا في ضبط العلاقة التي يجب أن تربط المسلمين بهذه العلوم، وبذلك ناقشوا الآليات الرياضية وخصوصا المنطقية من هذا المنطلق، مما جعل اجتهاد غالبية المفكرين اللاحقين عليهم ينصب على الطرق الكفيلة بالاستغناء عن هذه العلوم في بناء فكر الأمة إلى أن أصبح ينظر للعلوم التي هي بمثابة حقائق كونية مشتركة بين الإنسانية جمعاء كجسم غريب دخيل على الفكر الإسلامي نفسه.

بينما سيتجه فكر الغرب الإسلامي اتجاها آخر، حيث أن ابن رشد سيجعل من النظر في كتب القدماء واجبا شرعيا في كتابه الشهير فصل المقال، ولكن في إطار تصور وجودي كوسمولوجي متناه مغلق، وهو ما يمكن أن نطلق على المستوى المعرفي بالنسق العقلي المغلق، بينما في إطار تفكير عقلي مفتوح، يغيب التفكير النسقي وتجد كل المجالات الأخرى المكانة اللائقة بها، فلم يحصر ابن البنا نفسه في مجال دون آخر، فإلى جانب الرياضيات اهتم ابن البنا بعلم الكلام والفقه والتصوف وأحكام النجوم وعلوم اللغة العربية وغيرها كما رأينا أعلاه.

فبالأنساق المغلقة يبني العقل قوانينه العقلية ويضبط علاقته بالطبيعة، بينما الأنساق المفتوحة تستشرف آفاق جديدة، لذلك سيقول العلماء المغاربة في القرنين 13م و14م بأن باب العلم أوسع من باب الوجود، وبذلك بتوسع العلم الإنساني يتوسع الوجود المعقول كذلك، وبالعلاقة الجدلية وبالتفاعل بين النسقين المغلق والمفتوح يبنى الفكر الإنساني ويحقق

اطراد التقدم. والأمم المتقدمة هي تلك التي تستطيع إقامة ميزان دقيق يضبط العلاقة بين النسقين المغلق والمفتوح.

ونعرف أن العلماء المغاربة لم يصلوا إلى درجة بناء تصور ميتافيزيقي جديد يقطع مع التصور الأرسطي، غير أنه إن كان ابن رشد قد قال بضرورة النظر الشرعي في كتب القدماء، فسيستكمل العلماء المغاربة اللاحقين هذا القول الرشدي، وذلك بالدمج الفعلي للعلوم الدقيقة في جسم الثقافة الإسلامية نفسها، فلنتأمل قول ابن البنا: وَكَفَىٰ بِنَا حَٰسِبِينَ (الأنبياء:47)[1].

حيث نرى جليا أنه يستلهم فيها الآيات الأولى من سورة (الرحمن:1-4): ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ .

فعلم الحساب ثم الوصول به إلى درجة التشريف الديني، وهو ما مهد لمحاولة بناء ميتافيزيقا جديدة، تستدمج كل العلوم وتستند في بناءها إلى الثوابت الدينية نفسها، دونما بحث عن عقلانية مخصوصة تمع مخصوص، بل بوعي عميق بأن الحقائق العلمية هي حقائق كونية مشتركة بين الإنسانية جمعاء.

فما بينه الإسلام للناس هو أن التعالي الإلهي لم يأت إلا بعد أن تمت عملية الخلق، وليس قبله، وذلك طبقا للآية القرآنية الكريمة: هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ (الحديد:4) وهو ما فهم منه المسلمون قدسية العمل إلى جانب النظر، فانفجرت بعد ذلك المعارف وتراكمت، وبذلك نفهم لماذا العلم الكلاسيكي علم جاليلي

---

(1) رفع الحجاب، مرجع سابق، ص. 201.

وديكارت ونيوتن هو استمرار لما أنجز في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم.

فكما أن المسلمين عندما ترجموا كتب القدماء لأسباب في البداية تقنية أي لاستعمال هذه العلوم في المجالات التي تخص الطب والتنجيم وتحديد القبلة والإرث وغيرها من الأمور العملية، تسربت إلى فكرهم التصورات الفكرية التي تستلزمها من الناحيتين الإبستملوجية والأنطلوجية، وفي أحيان كثيرة كانت سببا لها هذه التصورات الفكرية اليونانية والقديمة عموما.

كما يجب أن نفهم كذلك أنه عندما ترجمت العلوم إلى اللغة اللاتينية كما أنجزت في المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ العلوم، لم يرث علماء أوربا في عصر النهضة والعصر الحديث الإنجازات التقنية للعلماء المسلمين فقط، بل أيضا الأبعاد الابستملوجية العميقة والتصورات الأنطلوجية القوية الثاوية وراء هذه الإنجازات، وهو ما جعل أوربا تعيش في العصر الحديث ثورة ذات أبعاد ليس فقط علمية بل دينية وفلسفية كذلك.

الازدواجية الآلية ودلالتها
في الثلاثية الرشدية
مقاربة منطقية

عبد الجبار أبوبكر

أود في مستهل هذه المداخلة أن أوضح ما أعنيه بالازدواجية الآلية، لأن القول بها قد يثير تساؤلات عند القارئ الكريم، ما يجعله يعتقد أنها ستقول قولا عجبا، وكلاما خارجا عن المألوف، والأمر ليس كذلك، ولذلك أقول إنه لما كان من الممكن أن يصطدم الباحث في الفلسفة الرشدية بعدة صعوبات، تنتهي به إلى تقرير أحكام قد تكون أحيانا غير منصفة في تقويم فلسفته، بسبب مقاربتها من جهة المضامين دون مطالبتها بالتدليل على وسائل وآليات إنتاجها، فقد بات من اللازم رفع الغموض عنها، وتفسر منهج القول الرشدي في تقرير الحقائق الفلسفية، وإلقاء الضوء كذلك على نقده للفلاسفة والمتكلمين. وعليه فلما كانت غايتي هي مقاربة هذه النصوص من الجهة الآلية، أقول في البداية أن الآلية تحتمل معنيين في الممارسة التراثية[1]، معنى عام، و هو التفاعل الآلي بين علمين فأكثر، بحيث يكون أحدهما علما مقصديا، و الآخر علما آليا، و لما كان موضوع هذه الازدواجية هو الثلاثية الرشدية، فإن التفاعل الآلي بالمعنى العام فسننظر إليه هنا من خلال علاقة الحكمة بالشريعة، بحيث ستكون الشريعة علما مقصديا والحكمة علما آليا، عند علماء الكلام، والحكمة علما مقصديا والشريعة علما آليا عند الفلاسفة، إذ سوف ننظر في وجوه التفاعل بينهما عندهم، ونقف عند موقف ابن رشد من هذا التفاعل. وأما المعنى الخاص للآلية، فهو الوقوف عند الآليات التحتية التي يتميز بها كل علم على حدة، كالآليات البرهانية بالنسبة للفلسفة، والآليات الجدلية بالنسبة لعلم الكلام... وهي الآليات التي تبين لنا أجناس القول المختلفة، وتسهم في إيضاح جنس القول الفلسفي الذي ظل ملتبسا، الأمر الذي تسبب عنه القول مثلا بكلامية ابن

---

[1] طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، البيضاء،الطبعة الأولى، سنة 1994ص. 84.

رشد، و القول بأن ابن رشد يقول بالبرهان و يعمل بالنقيض، و غيرها، بل إن الازدواجية الآلية التي يجمع فيها ابن رشد بين الآليات البرهانية و الآليات التبليغية، قد تدفع إلى القول بأ ا وجه من وجوه التناقض الذي يشكو منه هذا الفكر.

وعليه، فإن المسعى الذي نرومه من هذه المداخلة هو أن نبين أنه لا تناقض في فكره، ذلك أن وجود هذه الازدواجية في ثلاثيته ليست خلطا وقع فيه ابن رشد من حيث لا يدري، بل بالعكس إ ا مزيته، إذ هو مزج مقصود فرضه عليه فهمه العميق لجنس القول الفلسفي الذي يقتضي هذا الجمع، و فرضته عليه أيضا الفئة التي يتوجه لها ذه الثلاثية•.

1 - الآليات الاستشكالية (الآليات العامة)

1 - 1. طبيعة التكامل بين الحكمة والشريعة في الفكر الإسلامي

لقد تداول أغلب فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب الجمع بين الحكمة والشريعة، وإقامة أواصر وجسور للتداخل بينهما للنظر في المطالب الفلسفية والكلامية بنظرة توفيقية تكاملية، ترفع المصادمة بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية. لقد كان مرمى فلاسفة الإسلام هو تكييف وتبيئة الفلسفة اليونانية وجعلها موافقة للثقافة الإسلامية العربية ومجالها التداولي، و ذه الطريقة الدامجة بين علم الكلام والفلسفة، يصبح التطابق ممكنا بينهما، ولقد سبق إلى ممارسة هذه الرؤية الدامجة، علماء الكلام قبل الفلاسفة، حيث يعود لهم الفضل في تأسيس هذه العلاقة الاندماجية، وتقييد

• المقصود بالثلاثية هنا، كتبه الثلاثة:" فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة" و" افت التهافت".

ضوابطها ومحددا ا عبر استخدام آلية المطابقة التي سمحت لهم بالخروج من حقل علم الكلام إلى حقل الفلسفة بكل حرية، واستثمار آلياته في مقاربة قضاياها.

أدت إشكالية الدفاع عن التوافق بين الحكمة بالشريعة أمام الخصوم، إلى الاستخفاف بالفروق بين الفلسفة وعلم الكلام، واعتبار الحدود بينهما حدودا وهمية، الشيء الذي سمح للآليات المفهومية ب"الانتشار" من غير رادع، والمفهوم حين يوصف بالانتشار، فذلك دليل على نجاحه وصلاحيته في تنظيم الدراسات، وبذلك يشكل انتشاره عملية طبيعية، ويفسر نجاحه بماله من قدرة إنتاجية، وقوة تنظيمية[1] .

يعد علم الكلام أول العلوم التداولية القابلة للتداخل مع غيرها، سواء كانت علوما عقدية، لغوية أو معرفية. وأنماط تداخله مع هذه العلوم متعددة في الممارسة التراثية، أما تداخله مع العلوم العقدية، فتتجلى في صلته بعلم الفقه وأصوله، واستثمار الفقهاء لبعض قوانينه وآلياته يقوم دليلا على ذلك. وأما تداخله مع علوم اللغة العربية فهو موجود عند الكثير من اللغويين -إن لم نقل كلهم- ونذكر كنموذج لهذا التداخل ما كتبه عبد القاهر الجرجاني، في كتابه أسرار البلاغة، فعبد القاهر لم يكن ينظر في الظواهر البلاغية نظرة اللغوي الصرف الذي لا مه إلا مباحث صناعته، أي لم يكن ينظر إليها في حد ذا ا، بل كان ينظر فيها، في علاقة بمعارفه الأخرى، وخصوصا انطلاقا من نظرته لله وللعالم وللإنسان، وهي لن تكون إلا نظرة أشعرية برؤية تكاملية وشمولية، ودليلنا على ذلك، هو افتراضه دائما خصما يساجله وينازعه الرأي، ونمثل لذلك بحديثه عن الاستعارة التي

([1]) Isabelles Stangers, *les concepts nomades D'une science à l'autre*, édition d'u seuil, Paris octobre, 1987, p. 20.

جعل فيها خصمه المساواة بين الاستعارة في الفعل والاستعارة في الاسم، وذهب إلى إقامة فوارق بينهما على ضوء الفوارق بين ا ماز العقلي وا ماز البلاغي موم كلامية، رابطا هذا التمييز بقضية نفي الأفعال عن الإنسان والعالم، وجعلها خالصة لله وحده، ومن الضروري الإشارة إلى أن عبد القاهر في رده على الخصم وإقناعه ذه الفوارق الاستعارية لم يكن يتقمص شخصية المتكلم ولغته فقط، بل "ومتخليا عن شخصية اللغوي والبلاغي"(1).

وعليه، فبما أن الاندماج حاصل في الممارسة التراثية بين علم الكلام والعلوم العقدية، وبينه وبين العلوم اللغوية، فكيف لا يتداخل مع الحكمة، خصوصا وأنه هو العلم الذي يلتقي معها في المطالب والمباحث الإلهية قبل غيره، إذ علم الكلام هو الذي اهتم بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية، وبالتالي فبمقدوره تطعيم الآليات الاستدلالية الفلسفية والتوسيع من مداها.

هذا ما نلاحظه في أغلب أعمال الفلاسفة، أمثال الفارابي وابن سينا... إلا أن ابن رشد ومن خلال صريح نصوصه، لا يقبل ذه الطريقة التي سلكها الفلاسفة والمتكلمون، على حد سواء، وآثر أن يسلك مسلكا آخر، إنه مسلك الفصل بين الحكمة والشريعة، فما هي قواعد وضوابط المسلك التكاملي الذي أخذ به الفلاسفة والمتكلمون؟ ولماذا ذهب إلى نقد المسلك التكاملي عندهم، علما أن المسلك التكاملي أولى من المسلك التجزيئي. هل لأن ابن رشد ينطلق من مسلك تكاملي آخر يراه الأفيد من المسلك التكاملي الذي عمل به الفلاسفة؟ هل لأن الآليات الاستشكالية

---

(1) نصر حامد أبو زيد، "مركبة ا ماز من يقودها وإلى أين؟" ضمن كتاب: ا ماز و التمثيل في العصور الوسطى، تأليف مجموعة من الباحثين، الطبعة الثانية، البيضاء، سنة 1993ص. 54.

(المفاهيم الرحالة) التي استعملت في بناء هذا المسلك لم تقم بالمهام المنوطة ا والمتمثلة في وثاقة العلوم؟

إن علاج إشكالية التداخل بين الحكمة والشريعة عند المتكلمين فرضت عليهم الأخذ بعين الاعتبار طبيعة الخصوم، وهم نوعان: خصوم من داخل الملة وخصوم من خارجها. الدفاع الكلامي إذن مزدوج الأبعاد (داخل/خارج) سيضع المتكلمين أمام صعوبة كبرى، ذلك أن ا ا ة داخل الإسلام ستدفع المتكلمين إلى تحصين أطروحا م الخاصة من خلال تجزيء النصوص القرآنية وفصل بعضها عن البعض الآخر، متوسلين بالآيات التي تدعم زعمهم، تاركين الآيات التي تخالف مقاصدهم، والتي ستكون مادة دسمة لخصومهم.

وعليه، يمكن أن نلاحظ أن كل قراءة تحكمها المصلحة والسياسة إلا وتكون محكومة بالنظرة التجزيئية، ولقد نتج عن هذه النظرة رواج جملة من المفاهيم الدينية يتهم ا بعضهم البعض الآخر كمفهوم الكفر والإيمان وغيرهما، وهي مفاهيم ضاق ابن رشد من استعمالها [1]، واعتبر أن توظيفها تم في غير محله، إذ لا يمكن أن يوصف أحد بالكفر، إلا إذا كان خارج هذين الأصلين، (الكتاب و السنة النبوية)

([1]) يقول ابن رشد: "إن الناس قد اضطربوا (...) كل الاضطراب في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى وأن من خالفه إما مبتدع وإما كافر مستباح الدم والمال وهذا كله عدول عن مقصد الشارع (ص) وسببه ما عرض له من الضلال عن فهم مقصد الشريعة"، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية الطبعة الأولى سنة 1998، بيروت، لبنان، ص. 99.

بيد أن ا ا ة الخارجية، لا تتطلب الاعتماد على نصوص الشريعة الإسلامية للدفاع عنها، لأن هذا الخصم يقع خارجها، ولذلك فمواجهته تتطلب هذه المرة التسلح بنظرة تكاملية، عبر فتح نقاش معه انطلاقا من آليات مفاهيمية مشتركة يسلم ا، إ ا المفاهيم الكلية التي تتمتع بالشمولية التواصلية التي توجد فوق الديانات والمعتقدات، إ ا القوانين العقلية التي ارتأى المتكلمون أنه بمقدورها إضفاء المشروعية العقلية على العقيدة الإسلامية، وإخضاع الخصم وغلبته، كي يعترف بمشروعية الشريعة الإسلامية، ولذلك باتت الفلسفة خطابا عقليا عند المتكلمين، هم في أمس الحاجة إليه لوصل صناعتهم به، واستثمار آلياته المفهومية لبلوغ هذا المقصد، ولقد تجلى هذا الاستثمار في تسلح المتكلمين بالآليات المفهومية الفلسفية ومزجها بالمضامين الكلامية.

هكذا وضع المتكلمون أنفسهم أمام مفارقة تتمثل في تبني النظرة التجزيئية متى كان الخصم من داخل الأمة، والتسلح بالنظرة التكاملية متى كان الخصم من خارجها. أما بالنسبة لفلاسفة الإسلام فقد سلكوا نفس الطريق، لكن مع قليل من الاختلاف، حيث أخذوا الآليات المفاهيمية من علم الكلام فأفرغوها من مضامينها ثم ملؤوها بمضامين فلسفية، وهو ما يحدو بنا إلى التساؤل عن طبيعة هذا المسلك التكاملي الذي أخذ به الفلاسفة والمتكلمون من قبلهم. أهو مسلك تكاملي مقبول يوافق خصائص "التكامل التداخلي" أم لا يوافقه؟

تتميز عملية المزج بين الآليات المفهومية الكلامية بالمعاني الفلسفية لدى الفلاسفة، وبين الآليات المفهومية الفلسفية بالمعاني الكلامية لدى المتكملين بعدم احترام لأجناس الخطاب، ذلك أنه إذا كان من الثابت أن علم الفقه، وعلم الكلام، والفلسفة علوم تشكو جميعا من الالتباس

والغموض الذي أدى إلى اختلافات كثيرة بين أرباب هذه الصنائع المعرفية، وإذا ثبت أيضا أن هذه العلوم تنتسب للمجال التداولي، وأ ا جميعا تتوسل باللغة الطبيعية، وتتأثر بخصائصها. فإن هناك أمرا آخر يثبت المغايرة بين هذه المعارف، يتمثل في كون كل علم يمتلك ما يميزه عن غيره، وإلا صارت العلوم علما واحد، وصار من المتعذر الحديث عن التصنيف والترتيب الذي يبحث عن الوحدة وراء المغايرة، ودليلنا على ذلك هو أن الخطاب الفلسفي خلق لنفسه منهجا برهانيا، وهو برهان لا ي ل على اللغة الطبيعية ت يلا فوقيا، بل يفجر من داخلها، ، على الرغم من العوائق والصعوبات التي تعيشها اللغة، فأنشأ لنفسه جهازا مفاهيميا خاصا به، مباين للأجهزة المفاهيمية الطبيعية و الصورية. وهذا دليل قاطع على وعي فيلسوف قرطبة بارتباط الخطاب الفلسفي بلغته الطبيعية ومجاله التداولي، ما أعطى للبرهان الفلسفي بعده الحجاجي، إلا أنه ينبغي أن نشير أنه لما كان الخطاب الفلسفي خطابا حجاجيا وتداوليا من جهة، وبرهانيا من جهة ثانية، وهو خطاب لا نجده في غيره من أصناف الخطابات الأخرى، فإن هذا يدعونا إلى القول مع ذ حبيب أعراب، إنه إن كان للحجاج دلالة قاموسية واحدة، وكان له معنى واحدا عاما وكليا، فإنه يتحقق ويتعين في حقول عديدة ومتباينة، وأن تعدد وتباين حقول ممارسة الحجاج، تفضي بنا إلى القول بوجود عدة أنماط وأنواع من الحجاج، إذ هناك حجاج بلاغي، حجاج فقهي، حجاج فلسفي، وحجاج قضائي... الخ يقابله تداول بلاغي، تداول فقهي، وتداول فلسفي...

وعليه فلما كانت هناك أصناف حجاجية وتداولية متنوعة تشكل عناصر للمجال التداولي الإسلامي العربي العام، صار لكل صنف حجاجي

مفاهيمه، حيث تقال مفاهيم الخطاب الفلسفي على أنحاء كثيرة(1)، لكن مفاهيم علم الكلام تقال باشتراك، وقبل الأخذ بالمفهوم الفلسفي والعمل به، ينبغي المرور به على مراحل وخطوات متعددة، بعضها يشد في رقاب البعض الآخر، بغية تحديد الدلالة الأنطولوجية الأولى(2)، وبعد ذلك استثمارها، لكن الفلاسفة والمتكلمون يشغلون هذه الآليات بصرف النظر عن فحصها الدلالي الدقيق، فيـ لو ا في مباحثهم تـ يلا فوقيا، "وليس خطأهم فقط من قبل أ م يتركون الفحص عن أشياء هي للفيلسوف، بل ومن قبل أ م يتركون الفحص عنها، الفحص عن أشياء التي هي أوائل جميع الموجودات والمتقدمة عليها، فيعرض لهم ألا يعرفوا موجودا من الموجودات بما هو على الحقيقة بأقصى أسبابه"(3) ومعنى هذا القول، إن المطلوب من الفلاسفة أن يبحثوا قبل الدمج بين آليات علم الكلام وآليات علم الموجود، عن جواهر الأشياء التي هي قبل الأشياء، ولما لم تحترم مستويات الخطابين التداوليين الكلامي والفلسفي، فإن ذلك يقوم دليلا على عدم معرفتهم بالبرهان الفلسفي، واستغلاق دلالته عنهم، لأ م كانوا لا يعرفون من البرهان، إلا دلالته الضيقة وهي دلالة لا تصلح لجنس القول الفلسفي بأي حال، و ـذا تتضح مكانة فلاسفة الإسلام التي هي مكانة مشاكلة لمكانة المتكلمين عند أبي الوليد.

(1) للإطلاع أكثر على الموضوع راجع ما تقدم به ذ محمد المصباحي في عمله الذي عالج فيه مظاهر الوحدة في الفكر الفلسفي لابن رشد.

(2) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، الطبعة الرابعة، سنة 1990 - 1991منشورات دار المشرق، بيروت، لبنان، ص. 341.

(3) ابن رشد، نفس المصدر، ص. 327.

إن المزج بين حقلين معرفيين متباينين من حيث آليا ما الاستشكالية: أحدهما تشكو آلياته المفهومية من الاشتراك والآخر قد تخلصت آلياته منه، بواسطة استثماره لبعض الآليات الجدلية[1]، لابد وأن يؤثر على الفهم، لأنه يصعب معه البحث عن أوائل الأجناس الثابتة بالحقيقة، بسبب دخول الاشتراك من جديد إلى حقل الممارسة الفلسفية بسبب هذا المزج الآلي بين الآليات الاستشكالية الكلامية والفلسفية.

إذا كان ثمة آليات رحالة من علم لآخر فثمة أيضا آليات خاصة بكل علم، لا تصلح للتنقل والتجوال، وهذه الآليات الأخيرة هي ما يشكل خصوصية كل علم على حدة وتميزه عن غيره. ولما لم تحترم هذه الآليات الخاصة، كسرت الحدود بين أصناف الخطاب، فصار من الممكن أن ي لق النظر البرهاني، إلى مراتب الخطاب الجدلي، وأن يختلط اليقين بالظن عند فلاسفة الإسلام في رأي ابن رشد، حيث يتم العجز عن تفصيل المعاني الكثيرة التي يقال عليها المفهوم الواحد، وبخاصة المفاهيم المفردة التي تكثر دلالا ا ومعانيها[2]، وهذه الفوضى الدلالية "لا يتخلص منها العلماء المهرة بعلم الكلام والحكمة فضلا عن العامة، ولو كلف الجمهور العلم من هذه الطرق لكان من باب تكليف مالا يطاق"[3]، لأ م تكلموا كلاما خارجا عما يعقله الإنسان. ولذلك فإن عناية هؤلاء في كلامهم حسب ابن رشد

(1) ابن رشد، كتاب الجدل، تحقيق جرار جيها مي، دار الفكر اللبناني سنة 1992، ص. 516-519.

(2) ابن رشد، كتاب السفسطة، حقيق جرار جهامي، دار الفكر اللبناني، سنة 1992 ص. 682.

(3) ابن رشد، الكشف، ص. 105.

هو إقناعهم أنفسهم لا إقناع غيرهم، لأ م لابد وأن يكونوا بعلمهم هذا فهموا من الألغاز التي يقولو ا معاني قنعوا ا[1].

إن الظاهر من مزج الفلاسفة والمتكلمين بين الآليات التحتية لعلم الكلام والفلسفة هو العمل بمبدإ التكاملية بين المعارف. والمعروف أن التكاملية تؤدي بالضرورة إلى إنتاجية سليمة، لكن واقع هذه التكاملية أدى إلى عكس المطلوب، الشيء الذي يدعونا إلى مراقبة طبيعة هذه التكاملية، لمعرفة مدى تطابقها مع التكاملية الصحيحة كما سنرى لاحقا.

إن الزيادة في الإمعان في طبيعة المزج بين آليات علم الكلام وآليات الخطاب الفلسفي، يجعلنا نسجل أن التكامل الذي يشيدونه، ما هو إلا تكامل براني، يقابله فصل جواني، أو قل: إ ا "التكاملية اللاتكاملية" وهي تكاملية مقلوبة، أعني: إنه إذا كان ثمة وصل للمفهوم الكلامي بالمضمون الفلسفي، ووصل للمفهوم الفلسفي بالمضمون الكلامي، فثمة فصل في عمق هذا الوصل، أساسه فصل المفهوم الفلسفي عن مضمونه، وفصل المضمون الكلامي عن مفهومه، فيصير معه التكامل الذي يشيدونه، إطارا فارغا من محتواه العلمي والواقعي، إذ كيف يعقل قبول الفصل المتعسف بين المعاني ومبانيها من جهة، وكيف يمكن قبول إسناد إنتاج لآلة لم تساهم في إنتاجه من جهة أخرى؟

وعليه، فإن هذا التكامل بمقدوره أن يفسر لنا الطريقة التي سلكها الفلاسفة والمتكلمون في تأويلا م، التي لم يكونوا فيها لا مع الجمهور ولا مع الخواص، "أما مع الجمهور فلكو ا أغمض الطرق المشتركة للأكثر، وأما مع الخواص، فلكو ا إذاتؤملت وجدت ناقصة عن شرائط البرهان، وذلك

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 251.

يقف عليه بأدنى تأمل من عرف شرائط البرهان"[1]. وكأني بابن رشد يقول، ولكي يكونوا مع الجمهور عليهم بوصل المفهوم الشرعي بمضمونه، وإذا أرادوا أن يكونوا مع الخواص عليهم بوصل المضمون الفلسفي بمفهومه، ولعل الظاهر من هذا أن ابن رشد يسلك طريقا منهجيا مخالفا تماما في منطلقاته لمنطلقات المتكلمين والفلاسفة، حيث إنه إذا كان الوصل ظاهرا عندهم والفصل مضمرا، فإن الفصل ظاهر عند ابن رشد والوصل هو المضمر*.

هذه التكاملية الرشدية هي التكاملية الصحيحة، أو قل "التكاملية المتكاملة"، إذ كيف يعقل بناء تكاملية الآليات العامة على أساس فصل الآليات الخاصة.

وعليه، فإن التكاملية المقبولة هي تلك التي تقوم بوصل المباني بالمعاني، سواء كانت هذه المباني دينية، أو فلسفية، فالعلاقة بين الآليات وإنتاجيتها من منظور القراءة التكاملية السليمة هي علاقة لزومية، فالآلة جسم والإنتاج روحه، وارتباط الإنتاج بالآلة كارتباط الروح بالجسم، يضعف بضعفه ويقوى بقوته. هذه العلاقة لا مناص من الانتباه إليها، ولا هروب من الاعتراف ا، حيث لا نجد الاختلال في الإنتاج إلا من جهة الآلة وجريها

---

(1) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال، تحقيق محمد العسكري، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. الطبعة الأولى، نوفمبر، 1997، ص. 122.

* تزكي هذه الخلاصة، أمورا أخرى نذكر منها : قلب طبيعة القياس المتداول بين الفلاسفة من قياس الشاهد على الغائب، إلى قياس الغائب على الشاهد، وأيضا مسألة تصنيف العلوم التي انتهى فيها إلى فصل ما وصلوه، ووصل ما فصلوه ...

على غير الواجب، وإذا قتلت الآلة بقي الإنتاج ميتا لا فائدة منه، لأننا لا نعثر على روح في غير جسم، وهذا المعنى هو المعنى السليم للتكاملية، ودورها في إنتاج المعارف، إذ لا ينبغي أن ننظر للآليات باعتبارها أدوات فقط، ولكن باعتبارها عناصر مساهمة في بناء الأطر المعرفية، ومشاركة في توليد دلالتها الإضافية، ودليلنا على هذا الادعاء كل القضايا التي اشترك فيها النظر بين الفلاسفة والمتكلمين، واستأثرت باهتمامهم البالغ كقضية وجود الله ووحدانيته وقدم العالم وحدوثه، ومسألة الصفات والرؤية وغيرها، فكيف ذلك؟

لقد أثار اشتغال فلاسفة اليونان على العلم الطبيعي نوعا من الانشغال الديني، الذي لم يجد جوابا عن تساؤلاته إلا بالعمل بمبدأ التداخل التكاملي بين الإلهيات كعلم مقصدي وباقي العلوم الأخرى المعترف بوثوقيتها كالعلم الطبيعي واستثمار قوانينه بعد إخراجها مخرجا أعم، يلائم عمومية وكلية الميتافيزيقا للبرهنة على وجود العلة الأولى، وهذه الهموم لا مكان لها عند فلاسفة الإسلام، لأ م مسلمون ويسلمون بوجوده، بل اهتموا بكيفية البرهنة على وجود الله، ولما كان مطلب الدفاع عن الشريعة حاضرا بقوة مع من يقع خارجها ذهبوا إلى التوفيق بين العقل و النقل . هكذا نلاحظ أن الفلسفة اليونانية اتخذت طريقا يبتدئ من الطبيعة - الشاهد - وينتهي بإثبات الله - الغائب - لكن الفلسفة الإسلامية ابتدأت من الله لإثبات العالم، وهو طريق مخالف في منطلقا ته للفلسفة اليونانية، ولما كان هاجس مفكري الإسلام هو التوفيق بين العقل والنقل، افترقت طرقهم في ذلك، واختلفت أساليبهم، ووجهات نظرهم، وهذا التوفيق بين طريقين متعاكسين سوف لن يخلو من مخاطر.

إن بناء علاقة بين العقل والنقل، مسألة لا يختلف عنها ابن رشد، فهو كغيره، من الفلاسفة ينص على ضرورة قراءة نصوص الشريعة بالاعتماد على العقل، ولذلك تصدى لطريقة الحشوية في معرفة وجود الله، والتي تنفي دور العقل في هذه المعرفة، وترى أن معرفته سبحانه وتعالى، ينبغي أن تتم عن طريق السمع فقط، فذهب إلى اعتبارها فرقة مقصرة عن مقصود الشرع، لأن الشرع دعا إلى الإقرار بدور العقل في هذا ا ال، والتصديق بوجود الباري سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها في عدد كبير من الآيات الكريمة[1]، أما بالنسبة لباقي المتكلمين، أشاعرة ومعتزلة، وإن سلم لهم أبو الوليد ذا الدمج بين العقل والنقل، فإنه ينتقد طريقتهم في ذلك، فالمتكلمون لم يقفوا عند المعنى الظاهر للآيات الكريمة التي تثبت وجوده سبحانه، وتثبت حدوث العالم، وتنظر في باقي القضايا الأخرى التي عالجها الشرع كمسألة الصفات، والرؤية وغيرها، بل أولوها تأويلات أخرجتها عن مقاصدها، فاستنتجوا منها جملة من الأدلة كدليل الممانعة مثلا، ودليل الجوهر الفرد وغيرها.

تعتبر هذه الأدلة في نظر ابن رشد، أدلة سيقت في إطار جدلي واحتمالي، لذلك ذهب إلى الاعتراض عليها، من خلال تفكيك بنيتها المنطقية[2].

لم تكن هذه الأدلة برهانية في نظر ابن رشد، لكن لا ينبغي أن يفهم من ذلك أ ا لم تبن على الاستنتاج البرهاني، ولا كان ينتظر منهم بناء أدلتهم في صيغ رمزية رياضية، ولا ادعى أنه سيقوم بذلك، بل هو يستغرب

([1]) ابن رشد، الكشف، ص. 102.

([2]) ابن رشد، نفسه، ص. 126.

لمن يطلب براهين في هذه القضايا شبيهة ببراهين التعاليم، وإنما يعتبرها ليست برهانية، لأ ا روجت في أدلتها جملة من المفاهيم الفلسفية مفصولة عن مضامينها، وألبسوها مضامين كلامية، نذكر منها مثلا، مفهوم الجوهر، مفهوم الممكن والإمكان، مفهوم العلة، مفهوم المعلول، مفهوم النهاية، واللا اية، مفهوم الوجود، مفهوم الممكن، مفهوم الضروري،...

وعليه فإن فحص الآليات المفهومية قبل استعمالها يعتبر فحصا في أوائل القياس، تلك الأوائل التي اشترط فيها ابن رشد جملة من الشروط منها: أن تكون مناسبة، ضرورية، كلية، وصادقة، لأن الأول بالحقيقة هو الذي يكون أثبت سائر الأوائل الذي لا يمكن أن يحصل فيه انخداع[1]، إلا أن المتكلمين وظفوا هذه المفاهيم توظيفا فضفاضا، وغامضا، وملتبسا، فأتوا بما لا "يجري مجرى الأدلة الطبيعية والشرعية، أما كونه ليس يجري مجرى الطبع، فلأن ما يقولون في ذلك ليس برهانا، وأما كونه لا يجري مجرى الشرع، فلأن الجمهور لا يقدرون على فهم ما يقولون من ذلك فضلا عن أن يقع لهم به إقناع"[2]. ما يمكن ملاحظته على نقده للمتكلمين وبيان جد ليتهم، هو أنه تعرض بالدرس والتحليل للآليات المفهومية وليس إلى شيء آخر، وإثبات هذه الدعاوى في نظره لا يتطلب الغوص في الجدل، لذلك ينبغي الأخذ بأحد أمرين، إما إثبا ا شرعيا، أو إثبا ا فلسفيا.

لقد سلك فلاسفة الإسلام، نفس مسلك المتكلمين إذ حاولوا البرهنة على القضايا الفلسفية بأدلة موفقة بين الشريعة والحكمة، إلا أ م في هذه العملية، سوف يروجون للمفاهيم الشرعية هذه المرة، وإكسا ا معاني

---

(1) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص. 341.

(2) ابن رشد، الكشف، ص. 127.

فلسفية، ولذلك يصير فعل العقل عندهم في العالم العقلي إبداع وإيجاد في غير زمان، وفعله الذي يفيض منه إلى النفس أمر، وفعل النفس حركة، وفعل الطبيعة خلق، وأيضا فعل الكائنات المتعرضة للكون والفساد تكوين(1)... وهذه المفاهيم شرعية الأصل، تم اقتباسها واستعار ا من القرآن الكريم وألبسوها معاني فلسفية بعيدة كل البعد عن معانيها الدينية واستعملوها في بناء أدلتهم، وتبرير صدقها. فهل بعد هذا الخلط في الآليات المفهومية الكلامية والفلسفية، يمكن الحصول على براهين في علمهم الإلهي على نمط البراهين الحسابية، علما أن هناك فروق واضحة بين هذه الآليات؟

بالنسبة للغزالي، أدلتهم ليست من البراهين في شيء فاستغرب لهذه الحجج التي يدعون أ ا براهين، مستنكرا فعلهم فاعتبر أن في هذا الفعل ضلال عن سبيل الله، وكلامه حق في ذاته في نظر أبي الوليد ابن رشد،[2] فإذا كان ابن سينا من قبله قد ذهب في حل هذه المسألة،"قدم العالم وحدوثه". إلى تبني استدلال يقوم على توظيف جملة من الآليات المفاهيمية الكلامية كالجائز بذاته، والجائز بغيره، والواجب بذاته، والواجب بغيره، وغيرها، دف الوصول إلى الواجب بذاته إطلاقا، وهو الله سبحانه، والممكن بذاته، الواجب بغيره وهو العالم، وأخيرا الممكن بغيره، وهي أشياء العالم، وهذا الذي ذهبوا إليه من هذا التقسيم هو الرغبة في التوفيق بين رأي الحكماء، ورأي علماء الكلام، فذهبوا إلى إثبات حدوث العالم من جهة الذات، وإثبات قدمه من جهة الزمان." فإن هذه الحلول التي اقترحها الفلاسفة لم

(1) Richard walzer, *l'éveil de la philosophie islamique*, librairie orientale, paris1970, p.21.

(2) هذه من العلامات الدالة على الصلة الموجودة و المضمرة بين الغزالي و ابن رشد، والتي عمق فيها د. محمد مساعد البحث، إذ نقب عن الاتصال الموجود وراء الانفصال في العلاقة ينهما، في عمله الهام بعنوان مكانة الغزالي في فكر ابن رشد(حضور و مساهمة).

تكن قادرة على إقناع الغزالي، لذا اعتبروا في نظره بعيدين كل البعد عن فرقة أهل الحق، التي ذهبت إلى اعتبار العالم حادث، فأسقطت من ثم أن المحدث يفتقر إلى محدث، فاعترفت بالصانع. وعن الدهرية التي قالت بقدم العالم، فاستغنت عن الصانع، بل جمعا بين المتضادين وقالا بقدم العالم مع وجود الصانع"[1].

يعتبر هذا النقد من جهة الغزالي في نظر ابن رشد واجب، لكنه عندما كان يسوق أدلتهم لنقدها، لم يقف عند الآليات المفهومية (الشرعية) التي وظفها الفلاسفة فكان عليه أن يقف عندها واحدا واحدا، ويدقق النظر في ضوابطها ليخرجها من غموضها إلى الوضوح الدلالي، لا أن يتعامل معها كمفاهيم متواطأ عليها، وهو ما في نفوسهم من معاني مباين لما في نفسه منها، وكان في نقده يتوسل بطرق المتكلمين وهذه الطرق لا تقل خلطا في معانيها من سابقتها كما أوضحنا ، لذلك ففي كتاب افت الفلاسفة جمع الأمرين معا في نظر ابن رشد حينما قال: "فقد تبين لك أن ليس في الأدلة التي حكاها عن المتكلمين كفاية، في أن تبلغ مرتبة اليقين، وأ ا ليست تلحق بمراتب البرهان، ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة بمراتب البرهان، وهو الذي قصد بيانه في هذا الكتاب"[2].

هكذا وضع كتاب " افت الفلاسفة" " افت التهافت" أمام نقدين: نقد للفلاسفة، ركز فيه ابن رشد على وصل المفاهيم الشرعية بمضامينها،

---

(1) للتوسع في هده المساءل الخلافية بين الفلاسفة راجع عمل الأستاذ محمد مساعد السالف ذكره.

(2) ابن رشد، افت التهافت تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، مصر، سنة 1968، ص.86.

والأمثلة على ذلك كثيرة في هذا الكتاب، ونقد للغزالي والمتكلمين ، ركز فيه على وصل المفاهيم الفلسفية بمضامينها كما قلنا، حيث رأى أن الغزالي في تفنيده أدلة الفلاسفة سقط فيما سقط فيه المتكلمون، إذ لما كان هدفه هو إلزام الفلاسفة بالتخلي عن فكرة القدم، فإنه قد وظف في نقد هم جملة من الآليات المفاهيمية الفلسفية تحتاج هي الأخرى إلى ضبط وتحديد للوقوف على وجوهها الدلالية بغية تنقيحها ورسم حدودها المنطقية، في أفق تحديد الدلالة الأنطولوجية الأولى[1]، لأ ا هي المقصودة في بناء النظر الفلسفي البرهاني.

لذلك قال: "هذه مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها إلى أن تفرد بالفحص عنها، وعما قاله القدماء فيها، وأخذ المسألة الواحدة بدل المسائل الكثيرة، هو موضع مشهور من مواضع السوفسطائين السبعة،

(1) "فأما بعض المتكلمين فيرون إيضاح الحق وبأي نوع ينبغي أن يعلم الحق، ولكنهم لا يقدرون على ذلك، وإنما يفعلون هذا، لأ م لا يعرفون الأنالوطيقا، لأنه ينبغي لمتعلم الحق أن يعرف أولا هذه الأشياء، ولا يطلبها إذا سئل عنها، فمعلوم من هذه الأوائل أن للفيلسوف النظر في الأشياء التي هي أرفع من جميع الجواهر على حقيقتها، وله أن يفحص عن أوائل القياس، وينبغي لمن كانت عنده معرفة جنس من الأجناس أن يقوى، أن يخبر ما أوائل ذلك الجنس الثابتة بالحقيقة، ولذلك ينبغي لمن كانت عنده معرفة الهويات على كنهها أن يقوى أن يخبر ما أوائلها بالحقيقة، والأول بالحقيقة الذي هو أثبت من سائر الأوائل، هو الذي ليس يمكن فيه انخداع، لأنه باضطرار ينبغي أن يكون هذا الأول واضحا جدا معروفا، فإن جميع الناس يخدعون في الشيء الذي لا يعرفونه، وينبغي للذي عنده معرفة شيء من الهوايات، أن يعلم الأول على الحقيقة (.....) بل ينبغي أن يعترف به الذي عنده معرفة الهوية، لأن ذلك يلزمه باضطرار، فمعلوم أن الأول بالحقيقة الثابت أكثر من سائر الأوائل هو ما وصفنا". ابن رشد: مقالة الجيم، من تفسير ما بعد الطبيعة ص. 341،

والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب لغلط عظيم في إجراء الفحص عن الموجودات"[1].

لذا، والتزاما منه بهذه الطريقة في الفحص، رأى أن الفاعل الذي وظفه الغزالي في نقد دليلهم حول قدم العالم عند الفلاسفة، مباين للفاعل في الفلسفة، إذ هو عند الغزالي "فاعل يصدر منه مفعول يتعلق به فعله في حال كونه"[2]، أما الفاعل بلغة الفلاسفة فيصدر عنه فعل يتعلق به المفعول ولا يستغني عنه، بل لا يقوم المفعول إلا بقيام الفعل، وهذا النوع من الفاعل في تقدير أبي الوليد ابن رشد "أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول"[3]. وعليه يمكن أن نستنتج من خلال مجهود ابن رشد في هذا النقد أن كلا من الخطاب الفلسفي، والخطاب الكلامي خطابان تداوليان وطبيعيان، إلا أن أحدهما موحد مفاهيميا والآخر لم يستطيع تحقيق هذه الوحدة. وأن هذا هو الباعث الرئيس لفصل الحكمة عن الشريعة عند ابن رشد، لأن الآليات الاستشكالية الكلامية لا تستطيع أن تزيد في صلابة الخطاب الفلسفي، بل تساهم في هشاشته، وتفقده وثاقته.

بعد أن ناقش ابن رشد المتكلمين والفلاسفة، وفكك البناء الداخلي لأدلتهم، ليبين أن طرائقهم تلفيقية، لا علاقة لها بطريقة الشرع، التي دعا منها الجميع على اختلاف فطرهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، حق علينا أن نسائل ابن رشد عن الطريق التي نبه الشرع إلى اعتمادها؟

---

(1) **ابن رشد، نفس المصدر، ص.** 66.

(2) **ابن رشد، نفس المصدر، الطبعة** 3، **القاهرة** 1981، **ص.** 428.

(3) **ابن رشد، نفس المصدر، ص.** 428.

يجيبنا ابن رشد عن هذا السؤال قائلا: "قلنا: الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من با ا، إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت تنحصر في جنسين: أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية، والطريق الثانية، ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل اختراع الحياة في الجماد، والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع"[1].

هكذا انصرف أبو الوليد إلى إعادة بناء الأدلة من جديد، أخذا بمفهوم الظاهر من العقائد، فالدليل الأول، وهو ما أسماه بدليل العناية يبدو واضحا في عدد من السور، وهي التي تسمى سور النعم كسورة "النحل" مثلا، وسورة "الأنعام"، من غير تكلف في التأويل. ومقتضى هذا الدليل:

كل الموجودات موافقة لوجود الإنسان،

هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل لذلك مريد،

هذه الضرورة تدل على وجود فاعل قاصد لذلك.

وأما الدليل الثاني فهو دليل الاختراع، ومقتضى هذا الدليل ينبني على مقدمتين ونتيجة.

هذه الموجودات مخترعة،

كل مخترع فله مخترع،

للموجود فاعل مخترع له.

---

(1) ابن رشد، الكشف، ص. 188.

هذان الدليلان صادقان يذكراننا بالقياس البرهاني الصادق [1]، إلا أنه لابد من ملاحظة مسألة هامة، وهي توظيف مفهوم الاختراع، ومفهوم الصنع في بنائه لهذا القياس، وهذه زلة تبليغية وقع فيها ابن رشد، حينما كان يهدف إلى الحرص على سلامة العامة، فوظف مفهوم الاختراع كبديل عن مفهوم الخلق وهو المعروف عند العامة، لكنه كان من اللازم أن لا يغيب عنه "أن المسلمين كانوا في زمن الوحي مستعدين لتقبل أية فكرة تأتيهم من الوحي"[2]، ولذلك فمفهوم الخلق ستكون له فائدة تواصلية أكبر من مفهوم الاختراع، إلا أن هذا لن يؤثر كثيرا على يقينية القياسين، لأن ابن رشد كان دائما حيثما يذكر الاختراع يرفقه بالحديث عن الخلق، وحيثما يذكر الاختراع بمعزل عن الخلق أرفقه بجواهر الأشياء، واختراع الجواهر لن يكون إلا خلقا وليس غيره.بدليل قوله "... إن اسم الخالق أخص بالله تعالى، من اسم الفاعل، لأن اسم الخالق، لا يشركه فيه المخلوق، لاباستعارة قريبة ولا بعيدة، إذ كان معنى الخالق هو المخترع للجواهر"[3] أيضا يوجد في كلام الله سبحانه ما لا يخالف وصف ابن رشد لله بالصانع في قوله تعالى:"وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء"[4]. وعليه يمكن أن نقول: إ ما قياسان يصلحان للعوام وللخواص، إنما الاختلاف في تفصيلهما، بدليل أن الجمهور يمكنه إدراك وجوده سبحانه بالمعرفة الحسية. والخواص يزيدون عليها ما يدرك

---

(1) راجع له هنا كتاب تلخيص البرهان. حقيق جرار جهامي، دار الفكر اللبناني، سنة 1992.

(2) عبد ا يد الصغير، "المنهج الرشدي وأثره في الحكم على ابن رشد"، ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي، البيضاء أبريل1978 ص. 288.

(3) ابن رشد، المصدر السابق، ص. 93.

(4) سورة النمل، الآية 90

بالبرهان، حيث يرى في تفسيره لقوله تعالى: "ألم نجعل الأرض مهادا"[1] أن مفهوم المهاد إذا تم وصله بمضمونه، وحفظه له كما جاء في الآية، يجمع الموافقة في الشكل والسكون والوضع، بالإضافة إلى ما يحمله من معنى الوثارة واللين فيقول مستعجبا: "ما أعجب هذا الإعجاز، وذلك أنه قد جمع لفظ " مهاد"، جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها، وذلك قد تبين على التمام للعلماء (الطبيعة) في ترتيب من كلام طويل، وقدر من الزمن غير يسير والله يخص برحمته من يشاء"[2].

وعليه، فإذا تؤمل هذين الدليلين وباقي الأدلة الأخرى، يبرز اتفاق فلسفة ابن رشد مع منطلقات الفلسفة اليونانية، التي اختارت الانطلاق من الطبيعة والتجربة، لاكتشاف أشرف العلل، وموافقة للشريعة التي نصت على اتباع نفس الطريق، أي: التفكير في خلق الله لمعرفته سبحانه، دون التفكير في ذاته وطبيعته.

ما يدل أيضا على تمسك ابن رشد بظاهر الشرع، هو موقفه من مسألة الجسمية، فالشرع لم يصرح للجمهور بكون الله جسم، أو بأنه غير جسم، الشيء الذي أسقط المفسرين في متاهات تأويلية متعددة، إذ ذهب المعتزلة إلى نفي الجسيمة عنه سبحانه، مع وجوب التصريح ا للمكلفين، وانتفاء الجسمية معناه انتفاء رؤيته، الشيء الذي يطرح سؤالا، ألا وهو كيف يمكن التسليم بوجوده مع أنه غير جسم؟ وأما الأشاعرة فذهبوا إلى الجمع بين نفي الجسمية مع جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس، وهذا أيضا يسبب حيرة وشكوكا للعامة، إذ كيف يمكن التسليم برؤية ما ليس بجسم.

---

(1) سورة النبأ، الآيــة:6

(2) ابن رشد، الكشف، ص. 164

يفسر ابن رشد سبب هذه الحيرة ب"التصريح في الشرع بما لم يأذن الله ورسوله به، وهو التصريح بنفي الجسمية للجمهور، وذلك من العسر أن يجتمع في اعتقاد واحد أن هاهنا موجود ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار، لأن مدارك الحواس هي في أجسام أو أجسام[1] ولرفع هذه الحيرة وهذه الشكوك، يقول ابن رشد في هذه المسألة: "قلنا: الجواب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع، فيقال لهم: إنه نور، فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه[2] في قوله سبحانه وتعالى "الله نور السماوات والأرض"[3] وفي قول نبيه ورسوله الكريم ﷺ "إن لله حجاجا من نور لو كشف لأحرقت سبحات ما ينتهي إليه البصر" والنور كما هو معلوم أرفع الموجودات المتخيلة والمشهورة عند الحس، لذلك يعتبر هذا المثال "شديد المناسبة للخالق سبحانه، لأنه يجتمع فيه أنه محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه، وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم"[4].

أيضا فيما يخص كيفية نسبة الصفات إلى الذات، فتعتبر في تقدير ابن رشد بدعة في الشرع، فالأشاعرة يرون أن الصفات "هي صفات معنوية زائدة على الذات، فاعتبروا الله سبحانه، عالم بعلم زائد على ذاته، وحي بحياة زائدة على ذاته، كالحال في الشاهد"، وهذا القول يسقط في الجسمية، رغم أ م من نفا ا والسبب في ذلك أن ثمة صفة وموصوف، وحامل ومحمول، وهذا الموقف هو سبب خصومتهم مع المعتزلة، وهي خصومة رفضها ابن رشد، وسعى إلى اجتثاث أسبا ا، لأن الإجابة عن مثل هذه

---

(1) ابن رشد، نفسه، ص. 157.

(2) ابن رشد، نفسه، ص. 142.

(3) سورة النور، الآية 35.

(4) ابن رشد، نفسه، ص. 144.

الإشكالات متعذرة، ولا يمكن الحسم فيها بقول برهاني، لذلك كان ينهى دائما عن "التعمق في هذا فيقال ما يقوله المتكلمون: إنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم، فإنه يلزم عن هذا أن يكون العلم المحدث، في وقت عدمه، وفي وقت وجوده علما واحدا، وهذا أمر غير معقول، إذ كان العلم واجبا أن يكون تابعا للموجود، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلا، وتارة يوجد قوة، وجب أن يكون العلم بالموجودين مختلفا، إذ كان وجوده بالقوة غير وقت وجوده بالفعل، وهذا شيء لم يصرح به الشرع، بل الذي صرح به خلافه"[1].

وعليه فلما وصل طريق التفلسف إلى خلاف ما صرح به الشرع، فإن ما فعلوه ليس من الفلسفة ولا من التوفيق بين الحكمة والشريعة في شيء، لأن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له بلغة ابن رشد، لذلك ذهب أبو الوليد إلى التشبث بما صرح به الشرع، وهو الاعتراف بصفات الكمال وتعددها، من غير تفصيل للقول في ذلك، والتوقف عند هذا الحد يكون أكثر توافقا مع الحكمة، لأن ما قرره القدماء لا يختلف مع ما قرره الشرع، بل كانوا يقولون "إن علم الله وصفاته لا تكيف ولا تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال هي عين الذات، أو زائدة على الذات"[2].

و ذا يمكن القول، إن إرجاع المفهوم الشرعي إلى أصله، والمفهوم الفلسفي إلى قاعدته أدى في نظر ابن رشد، إلى الموافقة بين الحكمة والشريعة، بيد أن مزج الآليات المفهومية بين الحقلين، أدى إلى التلفيق بينهما لا إلى التوفيق، ولذلك فإن التمسك بظاهر النصوص، أقرب إلى

---

(1) ابن رشد، نفسه، ص. 129 -130

(2) ابن رشد، افت التهافت، 1981، ص. 547.

الفلسفة من التأويلات الكلامية التي كانت في عمقها سياسية، مزقت الشرع ومزقت الأمة، وفرقتها إلى طوائف وفرق متباينة، وهو ما ى عنه الله سبحانه وتعالى بقوله: "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا"[1].

1-2 - علاقة الحكمة بالشريعة: وصل جنسي، فصل نوعي

يتبين مما سبق أن وصل الحكمة بالشريعة، على أساس فصل المفاهيم عن مضامينها، لا يؤدي إلى دمج الحكمة بالشريعة دمجا سليما، بل أدى إلى خليط لا هو شرعي ولا هو فلسفي، الشيء الذي جعل الخطابان معا، يشكوان من فوضى دلالية نتيجة غوصهما في أعماق الجدل، ولذلك اضطر ابن رشد إلى إعادة النظر في الآليات المفاهيمية بنظرة تكاملية أساسها وصل المباني بالمعاني، المفاهيم بالمضامين، الآليات بالإنتاجية، وهذا هو التوجه الصحيح وهو الذي أخذ به اللغويون والفقهاء أيضا، فهذا عبد القاهر الجرجاني يرى أن من عمل ذا الفصل "كمن أزال الشيء عن جهته، وأحاله عن طبيعته، وذلك مظنة الاستكراه، وفيه فتح أبواب العيب، والتعرض للشين"[2]، وهذا ابن حزم يعتبر أن حمل اللفظ في اللغة على ظاهره فرض ينبغي احترامه، ومن لم يحترم ذلك، فهو لم يقم إلا بإفساد الحقائق كلها، والشرائع كلها، وقد عبر عن ذلك قائلا: "ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه، وإلا ركبت الباطل،

---

(1) سورة آل عمران، الآية 103.

(2) عبد القاهر الجر جاني، أسرار البلاغة، تحقيق رشيد رضا، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.ص. 13.

وتركت الحق، وجميع الدلائل تبطل نقل اللفظ عن موضعه في اللغة، ولا دليل يصححه أصلا"[1].

ذا يتضح بجلاء أن الطريق الذي سلكه أبو الوليد، طريق معاكس تماما، ذلك أنه إذا ذهب الفلاسفة والمتكلمون إلى وصل الآليات العامة (حكمة/شريعة) على حساب الآليات الخاصة (الآلة/الإنتاج) فإن أبا الوليد نحى نحو وصل الآليات الخاصة على حساب الآليات العامة، ونعبر عن ذلك بما يلي:

	الآليات الخاصة	الآليات العامة
	الآلة/ الإنتاج	علم آلي/ علم مقصدي
	مفهوم/مضمون	حكمة/شريعة
الفلاسفة/المتكلمون	فصل	وصل
ابن رشد	وصل	فصل

إن إقدام ابن رشد على وصل المفهوم الفلسفي بمضمونه، ووصل المضمون الكلامي بمفهومه فرض عليه ضرورة الفصل بين الحكمة والشريعة، ولذلك اضطر إلى إخراج المفاهيم الفلسفية من الشريعة، والمفاهيم الكلامية من الفلسفة، وجعل كلا من الشريعة والحكمة بناء قائما بذاته، لكن هذا لا يعني أ ما يخالفان بعضهما البعض، فالشريعة بعد هذا الفصل في نظر أبي

---

(1) ابن حزم عن سعيد الأفغاني، نظرات في اللغة عند ابن حزم، دار الفكر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية سنة 1985 ص. 34.

الوليد "إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشريعة يعرف أن السبب في ذلك، أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشريعة، ولذلك اضطررنا نحن إلى وضع قول: أعني فصل المقال في موافقة الحكمة بالشريعة"[1].

لقد عبر ابن رشد عن موافقة الحكمة للشريعة بأكثر من صيغة، وأبلغ مثال عنده أن "الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له" والموافقة بينهما لا ينبغي أن تقف أمام تداخلهما لتمنعه، بل على العكس من ذلك، ينبغي أن تشجع على تداخلهما وتفاعلهما، الشيء الذي يدفعنا إلى التساؤل عن رغبة ابن رشد في تبني الفصل في الوقت الذي يدعو فيه واقع حالهما إلى الوصل و التداخل؟

إن علاقة الحكمة بالشريعة عند ابن رشد، شبيهة إلى حد كبير بعلاقة البلاغة بالفصاحة عند اللغويين، فهما يعودان إلى أصل واحد، كرجوع الفصاحة والبلاغة إلى جنس واحد، لأن غرض كلا من الفصاحة والبلاغة، إنما هو الإبانة عن المعنى وإظهاره، لكن ومع ذلك لقد أجمع اللغويون على أنهما مختلفتان، ذلك أن الفصاحة بما هي تمام آلة البيان، فهي مقصورة على اللفظ، لأن الآلة تتعلق باللفظ، والبلاغة إنما هي إنهاء المعنى إلى القلب، فكأنها مقصورة على المعنى، إلا أن هذا الاختلاف لا يمنع من وجود تطابق بينهما[2]، فكذلك علاقة الحكمة بالشريعة، فالحكمة لا تقصد شيئا آخر غير إصلاح النفس وتزكيتها بالفهم السديد للأشياء والأخلاق الفاضلة،

---

(1) ابن رشد، الكشف، ص. 153.

(2) أبو هلال العسكري، الصناعتين، تحقيق مفيد اقميحة، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، سنة1981ص. 17.

وهذا نفسه لا غير هو الغرض من الشريعة، وهذا أمر لا يختلف عليه أحد من العلماء بالفلسفة، ولا أحد من العلماء بالشريعة[1].

إ ما متوافقتان، لأن جنسهما واحد وحقيقتهما واحدة، لكنهما مختلفتان لأ ما نوعان لهذا الجنس، إ ما تختلفان في المرجعية فقط، فالشريعة مرجعها الوحي، والحكمة مرجعها العقل، وهذا الاختلاف هو: "اختلاف في جهة القول لا في الموضوع والغاية"[2]. لذلك فهما متكاملتان، وعلى أساس هذه القناعة التي ترسخت عنده، رفض الشرائع التي لا يخالطها العقل، معتبرا إياها أ ا ليست من الشرائع في شيء. "إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية، فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع حق، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي، إنما جاء متمما لعلوم العقل أعني أن كل ما عجز عنه العقل، أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي"[3].

يكمن إذن الاختلاف بينهما في الطريقة فقط، إذ طريقة الشرع طريقة بلغت الغاية في الوضوح، (بواسطة الآليات الخطابية التبليغية). بيد أن طريقة الفلسفة غامضة وخفية، بسبب حضور الآليات التصنيعية . وعليه فإن المزج بين طريقين مختلفين، سيؤدي لا محالة في تقدير ابن رشد إلى طريق أغمض.

وعليه يمكن أن نقول: إنه حيث توجد الموافقة يجوز الفصل، إذ الفصل يكون دائما في الشيء الواحد، سواء كان حقيقة أو جنسا أو غيرهما، ولا

---

(1) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، 1975. دار المعرفة، الطبعة الثانية، سنة 1975 ص. 94.

(2) محمد المصباحي، "الفكر الرشدي على محك الحداثة"، مجلة مقدمات، العدد15،شتاء 1981 ص. 28.

(3) ابن رشد، افت التهافت، ص. 415.

يمكن أن يكون غيره، وقد اعتبر أبو هلال العسكري، صاحب كتاب "الفروق في اللغة" في تمييزه بين دلالة الفصل ودلالة الفرق، معتبرا أنه حيث يوجد الفصل توجد الوحدة، وحيث يوجد الفرق توجد المغايرة الجنسية والنوعية، كقولنا: فصل الثوب لأنه واحد، وهذا فصل في الكتاب، لأن الكتاب بمثابة جملة كبيرة واحدة، يضطر صاحبها إلى تقسيمها وفصلها حتى تتضح معاني الجملة الكبرى، ولهذا يقال فصل الأمر ولا يقال فرق الأمر، لأن الأمر واحد، والفرق خلاف الجمع"[1].

1-3 - فصل المقال فيما بين ابن رشد وعلم الكلام من الاتصال:

لقد ذهب أغلب الدارسين إلى اعتبار ابن رشد في ما كتبه كان يمارس الحجاج لا البرهان، بدليل أن مؤلفاته كانت حجاجا مع الشراح بامتياز لبيان تهافتهم في تفسير فلسفة أرسطو، والكشف عن مناهج الأدلة، كان فيه متكلما مع المتكلمين يبين لهم فيه مساوئ طريقهم في استخدام العقل، فأعطى أدلة بديلة لأدلتهم، وهي أدلة كلامية لا تختلف في ضعفها عن أدلة المتكلمين[2]، ويعد " تهافت التهافت" أيضا كتابا بلغ الغاية في التفاعل الحجاجي مع الغزالي.

نحن نوافقهم في ذلك، لكن ليس مطلق الاتفاق، لأننا نرى في موضوع كلامية ابن رشد، أنه حقا ذهب إلى مناقشة كل القضايا التي اشتغل عليها علماء الكلام، لكنها تعتبر أيضا موضوعات للفلسفة، وإلا

---

(1) أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، تصحيح عادل نويهض، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، سنة 1977، ص. 142.

(2) حسن حنفي، "الاشتباه في فكر ابن رشد"، عالم الفكر، المجلد 27، العدد4، سنة 1999، ص133/134.

فلماذا تعرف الفلسفة في دار الإسلام ب"الفلسفة الإسلامية" في مقابل الفلسفة اليونانية؟ فهذه تعرف بوطنها، وفلسفتنا تعرف بمحددها العقدي، حتى أن الإسلام يمكن اعتباره هو المسؤول الأول عن وجودها والضامن لبقائها .

إن استحضار المحدد العقدي في الفلسفة الإسلامية، شرط أساسي في ممارسة فعلها، ففلاسفتنا حين أقبلوا على فلسفات غيرهم، كانوا يبحثون فيما يهم حضارتهم وتقدمها، وهذا ما يفسر لنا إقبالهم على الإرث السقراطي، الأفلاطوني، والأرسطي بالخصوص، دون غيره من الحقول المعرفية اليونانية الأخرى، كالأدب مثلا، ولعل السبب المباشر في ذلك هو استحضارهم بشكل أخص للمحدد العقدي.

الثقافة اليونانية كانت تعرف شرخا كبيرا، فأشعارها وآدابها تؤمن عموما بتعدد الآلهة، بيد أن فلسفة المتأخرين من فلاسفتها كانت فلسفة قائمة على "التوحيد"، وتؤمن بأن هناك علة لهذا الكون -وإن لم تحدد هل هي علة خالقة أو صانعة له- تمت معرفته خصوصا في فلسفة أرسطو انطلاقا من المعرفة بالطبيعة والمعرفة بأحوالها.

يعد عزوف الفلسفة الإسلامية عن الأدب اليوناني إذن، دليلا على أنه لا يلبي حاجياتها العقدية، فأقبلت على الأدب الفارسي كبديل عن الأدب اليوناني لترجمته وتقريبه، لأنه لا يتوفر على تعدد في الآلهة، بل صراع بين الخير والشر، وهما قيمتان أخلاقيتان عالجهما الإسلام بكل عناية. إن الأخذ بعين الاعتبار القيد العقدي الإسلامي، سيجعل الفلسفة الرشدية تبحث عن سبل للتعلق بالفلسفة اليونانية، وهو تعلق آلي، حيث استعارت منها جملة من الآليات -الآليات التصنيعية- التي باتت الفلسفة الإسلامية في أمس

الحاجة إليها -خصوصا فلسفة ابن سينا والفارابي- ولذلك فحضور الفلسفة اليونانية –والمنطق جزء مهم منها- في الفلسفة الرشدية حضور آلي استدلالي من جهة، ومن جهة أخرى وبموجب هذا القيد العقدي، تتأسس لحظات اللقاء بين الفلسفة الرشدية وعلم الكلام، إذ كل منهما ينهل من هذا المحدد، فصار موضوعا لعلم الكلام والفلسفة على حد سواء، مثلما صار الموجود المطلق موضوعا للفلسفة بإطلاق ولعلم الجدل من حيث التقائهما على مستوى الموضوع الكلي، ولذلك لما التقى علم الجدل بالفلسفة حول الموجود المطلق، والتقى علم الكلام بالفلسفة الإسلامية حول المضمون والمحدد العقدي صير إلى الاعتقاد في أن الفلسفة ضرب من الجدل، والفلسفة الرشدية ضرب من الكلام، فتطابق علم الجدل بعلم الكلام، والأمر ليس كذلك. ولذلك يمكن القول: إن علم الجدل علم آلي ينبغي التوسل به في إنتاج الخطاب الفلسفي، وفي إنتاج الخطاب الكلامي على حد سواء، باعتبارهما علمان مقصديان، إنما الآليات الإشكالية الجدلية تشكل البداية والنهاية في تفعيل المضامين العقدية الكلامية، بيد أ ا في الخطاب الفلسفي الإسلامي والرشدي منه بوجه أخص، فإ ا تشكل البداية في إنتاج هذا الخطاب، وهي بداية تأسيسية يأ ا ال النظري للآليات الاستدلالية البرهانية التي تبدأ مهامها عندما تنتهي الآليات الجدلية من طرد المفاهيم التي تقال باشتراك وتبقي على المفاهيم التي تقال بمعان كثيرة، وحسبنا دليلا على ذلك، آلية المقابلة الجدلية التي تعتبر أكثر حظا من غيرها في الحضور سواء في علم الكلام أو في الفلسفة، فعلم الكلام عندما يستعمل هذه الآلية، فهو يقابل أطروحة بأطروحة، ليفند إحداهما ويثبت أطروحته وينتصر لها، وانتهى الأمر. أما توظيف هذه الآلية من قبل الفيلسوف فهو توظيف مختلف تماما، إذ هو لا يهدف إلى تفنيد دعوى في مقابل الانتصار لأخرى، وإنما

يقابل رأيين لنفس الأطروحة الواحدة، الواحد يثبتها والآخر يبطلها، وذلك لغرض الوقوف على الغموض الذي يكتنفها، بغية تحضير الآليات التصنيعية للنظر فيها نظرا دقيقا، فالصلة إذن بعلم الجدل موجودة، إلا أن هذا لا يعني أن هناك صلة بين الفلسفة وعلم الكلام على مستوى المنهج.

إن الوصل بينهما على مستوى المنهج، يعصف بمبررات وجود الخطاب الفلسفي الإسلامي، لأن الخطاب الكلامي يقوم بهذا الدور، وهذا كلام غير مقبول، لأن علم الكلام يقوم على الاشتراك، والفلسفة تقوم على المواطأة العامة•، وبالتالي فإن النظر الفلسفي مباين للنظر الكلامي. والنظر الفلسفي أوثق قولا من نظيره الكلامي، لأن الأول برهاني والثاني جدلي. ولما كان النظر الفلسفي الإسلامي نظرا برهانيا، لزم أن يترك علم الكلام مكانه للفلسفة وليس العكس.

وعليه، يمكن أن نقول: إن ابن رشد فيما قدمه من أعمال، كان يتكلم من خارج علم الكلام لا من داخله•.

هذا عن كلامية ابن رشد، أما عن حجاجية خطابه الفلسفي، فيمكن القول: حقا إن الخطاب الفلسفي لا يمكنه أن يكون إلا خطابا حجاجيا وجدليا كما أسلفنا، شأنه في ذلك شأن كل العلوم التي تعتمد على اللغة الطبيعية، وأن كل جنس من هذه "يسعى بأبحاثه إلى ضم الحجاج إلى حضيرته الخاصة، ومقاربته من زاويته الخاصة والمحددة، ونتيجة لذلك اعتني

• يعود نحت المصطلح إلى ذ. محمد المصباحي.

• وهذه مسألة أجمع عليها العديد من الدارسين.

مفهوم الحجاج وطعم بمفاهيم وتنظيرات مختلفة لازالت في تجدد مستمر"[1]، ولذلك فإن الخطاب الفلسفي بما هو خطاب حجاجي، لما طعم بخصائص البرهان، لن يخلصه كلية وبشكل ائي من رواسبه البلاغية والخطابية والجدلية، لأنه "باستثناء لغة الرمز والدلالات الواحدة، لا نكاد نعثر على لغة طبيعية لا ت ع من تلقاء ذا ا إلى الإغراء، وهذا ال وع هو الذي يبرر ضمنيا أو صراحة، وجود البلاغة، والحجاج البلاغي"[2]، لذلك فجنس القول الفلسفي لا يمكنه مطلقا أن يتنكر لأصوله اللغوية، وما دام الأمر كذلك فهو يدفع بالبرهان لأن يعقد الصلة بالحجاج، وبالتالي سيتأثر كلاهما بالآخر، إذ الحجاج يمد البرهان ببعده الإقناعي والبرهان يمد الحجاج ببعده الاستدلالي، فيصير الحجاج الفلسفي موسوما بسمات مخصوصة تميزه عن أصناف الحجاج الأخرى منها الحجاج الكلامي، إنه حجاج تداولي خاص بالفلسفة والفلاسفة، يقابله حجاج تداولي خاص بالمتكلمين...الخ. ولذلك فإن اندماج وتداخل البرهان بالحجاج يجعله برهانا إقناعيا، لكن في الوقت ذاته يحوله من إقناع تداولي عام، إلى إقناع تداولي خاص، إنه إقناع بحقيقة الأمر في نفسه، وليس إقناعا بأي الأقاويل كيفما اتفقت.

2 - الآليات الاستدلالية (التصنيعية و التبليغية)

بعد أن ثبت في المحور السابق من هذه المداخلة أن ابن رشد عمل بكل ما في وسعه في ثلاثيته بالخصوص، على تجنب أخطار ما وصلت إليه الأمة من تشردم وتمزق، جراء علاقة الحكمة بالشريعة، التي ذهب فيها الفلاسفة

---

(1) حبيب أعراب، "الحجاج و الاستدلال الحجاجي"، مجلة عالم الفكر، ا لمد 30، يونيو شتنبر 2001، مجلة دورية تصدر عن ا لس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت.

(2) حبيب أعراب، نفس المرجع، ص. 11.

والمتكلمون إلى دمجهما دمجا كليا، و الذي قاد إلى ظهور فصل كلي متطرف اعتبرهما متباينين تباينا مطلقا، ذهب ابن رشد لتجاوز هذا الوضع المتطرف إلى النظر في علاقتهما بتوسط من غير تناقض، ومن غير إلحاق ضرر بأيهما، ففصلهما نوعا ووصلهما جنسا، جاعلا من المنطق قاسما مشتركا بينهما. لكن هذا الطريق الوسط الذي جه أبو الوليد ابن رشد يطرح صعوبة تبليغية، الشيء الذي يدعونا إلى التساؤل، فنقول: هل الآليات التبليغية التي ينبغي اتباعها في إيصال مواقفه (الفاصلة/ الواصلة) بين الحكمة والشريعة، يجب أن تكون تابعة للوصل الجنسي الذي عرفته علاقة الحكمة بالشريعة عنده، أم ينبغي أن تكون تابعة للفصل النوعي بينهما؟ وإذا ثبت تبعيتها للوصل الجنسي، ألا يمكن أن يشكل هذا مفارقة في خطابه، ويعصف بالتالي، هذا الوصل بإحدى خلاصات المحور الماضي، وهي خروج ابن رشد من علم الكلام، وحوراه للمتكلمين والفلاسفة من داخل الفلسفة، ويدفعنا هذا في المقابل إلى إثبات كلامية ابن رشد رغم تنصله منها؟

إذا حاول الفلاسفة والمتكلمون بناء تكاملية مقلوبة، أي بناء الوصل بين الحكمة والشريعة على أساس فصل الآليات المفهومية عن مضمو ا، والتي تصدى لها أبو الوليد ابن رشد للقضاء على الفوضى الدلالية، بفصله بين الحكمة والشريعة، فالمطلوب من فصله بين هذين ا الين المعرفيين أن يبنيه على فصل آلي أيضا بموجب القراءة التكاملية. أقصد أن فصل الحكمة عن الشريعة مضمونا يعتبر نتاجا لفصل آلي بينهما، إذ لا يمكن صرف الإنتاج عن آلاته، وإلا فكيف يعقل القبول بتداخل آلي بين الحكمة والشريعة منتج لفصل مضموني بينهما؟

لذلك يمكن أن نقول: إذا لم يقبل ابن رشد من المتكلمين فصل المفاهيم عن مضامينها، وإسنادهم مضامين إلى مفاهيم لم تساهم في إنتاجها،

فلن نقبل منه مثل هذا الصنيع، أعني أن يسند فصل الحكمة عن الشريعة إلى وصل آلي تبليغي بينهما، لأنه إذا كان بناء الوصل على الفصل (وصل مقلوب) غير ممكن، فبناء الفصل على الوصل غير ممكن كذلك ، لأنه سيؤدي به إلى ما سقط فيه المتكلمون.

إن فصل الحكمة عن الشريعة، معناه: فصل العامة عن الخاصة، وإقصاء لطبقة وسطى، وهي فئــة المتكلمين، إذ الناس كما أجمع على ذلك كل فلاسفة الإسلام، أيضا, ثلاثة أصناف " عوام وهم أهل السلامة البله وهم أهل الجنة، وخاصة وهم أهل الذكاء والبصيرة، ويتولد بينهم طائفة هم أهل الجدل والشعب[1] . حيث قال الله في حقهم "فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة"[2].

تفاديا للشغب والعنف الكلامي، دعا العلماء والمحققون إلى تجنب هذه الطرائق في النظر، ودعوا إلى مخاطبة العامة بطرائق خاصة ومناسبة لأفهامهم، تعتمد على مفاهيم وألفاظ شرعية سهلة ومتداولة بينهم. ومخاطبة الخاصة بطرائق تليق بمقامهم كخواص، لأنهم لا يقنعون بطرق العامة، وهذه طريقة الشرع في التبليغ، باعتباره موجها لكل الناس، عوام وخواص. لذلك إنه لما كانوا غير متساوين في الإدراك وفي طرق التفكير، وظف جميع طرق التصديق التي هي عامة للجميع عوام وخواص، العوام يأخذون منه ظاهره، والخواص يزيدون على ذلك ما يعرفونه بالبرهان، شريطة أن لا يصرحوا بتأويلاتهم للعوام، لأن التصريح بها في حقهم، معناه إباحة التفكير والنظر بدون ضوابط، ولذلك لابد من أن يقدم لهم الدليل على وحدانيته سبحانه،

---

(1) الغزالي، القسطاس المستقيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1406 -1986، ص. 48 .

(2) سورة آل عمران، الآية 7.

وعلى صدق الرسول وعلى اليوم الآخر، من غير زيادة على الأدلة القرآنية. وإذا تم التفكير في هذه الأدلة ينبغي أن يكون تفكيرا سهلا وبسيطا "لا بقول المتكلمين أن الأعراض حادثة، وأن الجواهر لا تخلو عن الأعراض الحادثة فهي حادثة، ثم المحدث يفتقر إلى محدث، فإن تلك التقسيمات والمقدمات، وإثبا ا بأدلتها الرسمية يشوق قلوب العوام، والدلالات الظاهرة القريبة من الأفهام على ما في القرآن تنفعهم، وتسكن نفوسهم، وتغرس في قلو م الاعتقادات الجازمة"[1]، لذلك فلكل صناعة أهل، ومن وصل الحكمة بالشريعة وقدمها للعامة، كمن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربا ا"[2].

إن التمييز بين أصناف الناس، راسخة في التداول الإسلامي العربي، ولقد كانت سنة من سنن رسولنا الكريم في تبليغ رسالته الربانية إلى الخلق كافة. ونستدل على ذلك بما كتبه ﷺ في مخاطبة أحد ملوك الفرس قائلا له: "من محمد رسول الله إلى كسرى ابرويز عظيم فارس: سلام على من اتبع الهدى، وآمن بالله ورسوله، أدعوك بداعية الله، فإني رسول الله إلى الخلق كافة لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين، فأسلم تسلم، فإن أبيت فاسم ا وس عليك"[3]، وهذه كلمة بسيطة معبر عنها بألفاظ سهلة لا تحتاج إلى تأويل وإلى تعميق نظر. وهذا دليل منه ﷺ على وعيه بأن مخاطبه لا يتقن العربية، فكيف به يستطيع تأويل مفاهيمها، إذا جاءت غامضة؟ لكن عندما كان يخاطب قومه كان يفخم اللفظ، ويكسوه معاني

---

(1) **الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام ، دار الفكر اللبناني، بيروت،الطبعة الأولى 1993. ص. 85.**

(2) **الغزالي، المضنون به لغير أهله، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان،سنة 1996. ص. 21.**

(3) **أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص. 172.**

ودلالات كثيرة لعلمه بإتقا م للغة العربية ومحبتهم لها. ومن أقواله المأثورة ما كتبه لوائل بن حجر الحضرمي قائلا: "من محمد رسول الله، إلى الأقيال العباهلة من حضر موت، بإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، على التبعة الشاة، والتيمة لصاحبها، وفي السيوب الخمس، لاخلاط، ولا وراط، ولا شناق، ولا شغار..."[1].

لقد أبدى ابن رشد ميلا كبيرا إلى هذا الطريق المنهجي في التبليغ، حرصا على سلامة العامة، إلا أنه ينبغي أن نشير إلى أن الزيادة في الإمعان تبين لنا أن الحكمة والشريعة لا زالتا متداخلتين، من غير أن يخل هذا التداخل بالفصل الذي أقامه بينهما، ويظهر هذا في تمييزه في نصوص الشرع بين ما يؤول وما لا يؤول: ما يؤول هو للجمهور يأخذ عن ظاهره بآليات تبليغية سهلة وبسيطة، وما يؤول من نصوص الشريعة الإسلامية لا زال موصولا بالحكمة، ولا يمكن تأويله إلا باستثمار الآليات المنطقية البرهانية، وهذا هو ما نعبر عنه بـ"التداخل التكاملي" الذي يقوم على استثمار القوانين ويهمل المتغيرات.

وعليه فإن نصوص الشرع ثلاثة أصناف:

أ- بعضها لا يؤول، وينبغي أخذه على ظاهره.

ب- بعضها يؤول حتى يكشف المعنى الباطن.

د- بعضها متردد بين هذين النوعين، حيث يوقع شكا وحيرة في تأويله أو عدم تأويله.

---

(1) أبو هلال العسكري، نفس المصدر ص. 172.

أ - مالا يؤول من نصوص الشريعة وينبغي أخذه على ظاهره في نظر ابن رشد، ثلاثة أمور: الإقرار بوجود الله، وبصدق رسالة نبيه، واليوم الآخر، دون أن يتم تجاوز ذلك إلى ما بعده، وهذا يذكرنا بالغزالي الذي ألح غير ما مرة على هذا المنع، إذ يرى أن ذلك ليس من شأن العوام والمتكلمين لأنهم لا يتشوفون إليها، ولا يهتدوا إلى الطريق المفيدة. "فأقول للعامي ليس الخوض في الاختلافات من عشك فادرج فإياك أن تخوض فيه أو تصغي إليه فتهلك (...) فكيف تكون من أهل العلم، ومن أهل الخوض فيه، فإياك ثم إياك أن تهلك نفسك، فكل كبيرة تجري على العامي أهون من أن يخوض في العلم، فيكفر من حيث لا يدري"[1]. لذلك ينبغي في إبلاغهم هذه الأدلة أن ينزلوا منازلهم، وذلك ليس بالاعتماد على آليات برهانية طويلة تنبني على تقنيات متفننة، بل بمقدمات بسيطة وسهلة للفهم، لا تتطلب تفكيرا طويلا، ولا نظرا عميقا لفهم نتائجها. تستثمر فيها كل الأدوات اللغوية، وخصوصا البلاغية من مجاز، واستعارة، وتشبيه، واستقراء، وغيرها، في صور بلاغية بليغة مقبولة تحقق النقلة من المعنوي إلى الحسي بغرض الإبانة والتوضيح، لا أن يكون التخاطب بفاخر الكلام وناذره، ورصينه ومحكمه، لأن العوام لا يستطيعون فهمه ويذهب معناه عنهم، ومن فعل ذلك معهم "ذهبت فائدة كلامه، وضاعت منفعة منطقه"[2]، فهذه الآليات التبليغية فيما يرى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، هدفها إيضاح الملابسات، وكشف عوار الجهالات، بأسهل ما يكون من العبارة، ولذلك قال الحسين بن علي رضي الله عنهما "البلاغة تقريب الحكمة بأسهل العبارة"[3]، وإذا كانت هذه الآليات بمقدورها تفسير عسير الحكمة وتقريبه بأقرب الألفاظ تداولا في

---

(1) الغزالي، القسطاس المستقيم، ص. 49.
(2) أبو هلال العسكري، نفس المصدر السابق، ص. 39.
(3) أبو هلال، نفسه، ص. 63.

أوساط العامة، وباستطاعتها تفهيمهم ما يفهمه الخواص، فإ ا تشكل بديلا تبليغيا في نظر ابن رشد في تقريب الفكر سواء كان شريعة أو حكمة، للطريق الآخر الذي يستعين في تبليغ الفكر بمفاهيم فلسفية مفصولة عن مضامينها، وموصولة في الآن نفسه بمضامين لم تساهم في إنتاجها.

ب - ما يؤول من نصوص الشريعة، هي جملة النصوص الشرعية، التي يصعب فهمها، حيث تحتمل دلالات متعددة ومتناقضة، ولذلك فهي تحتاج إلى تعميق النظر، للكشف عن المعنى الباطن فيها، وهنا تكون الشريعة في حاجة للتداخل مع الحكمة، ليس بمعنى حشر الحكمة في أحشاء الشريعة، كما فعل المتكلمون والفلاسفة، فهذا النوع ليس من التداخل في شيء، بل تتوسل بآليا ا المنطقية، وبقوانينها البرهانية دون غيرها. وهذا ما يفسر لنا الوصل الجنسي بينهما، وهذه الطريق "هي من شنشنة قوم عرفوها من أحمد (ص) وهم قوم، اهتدوا بنور الله إلى ضياء القرآن، وأخذوا منه الميزان بالقسط والقسطاس المستقيم، فأصبحوا قوامين بالقسط"[1]، ولا يخفى على أحد ما يعني الميزان والقسطاس المستقيم عند الغزالي*. إن العقل، القياس العقلي، والنظر البرهاني، هو طريق ابن رشد كما هو معلوم، لذلك سيكون هذا العمل منوطا بالخواص الذين يعرفون طريق النظر البرهاني، ويعرفون جملة الآليات والقوانين التي ينبغي معرفتها، في فحص الآليات الاستشكالية قبل توظيفها.

لممارسة هذا النشاط العقلي يشترط أبو الوليد شروطا ثلاثة متماسكة ومتداخلة فيما بينها:

---

(1) الغزالي، المصدر السابق، ص. 36.

* القسطاس المستقيم يعني عنده علم المنطق.

1- احترام خصائص الأسلوب العربي، لأن عدم احترام هذه الخصائص معناه صرف المعاني عن مبانيها، وإذا فعل المؤول ذلك غاب عنه المعنى الحقيقي المرغوب في كشفه ومعرفته.

2- احترام البنية الداخلية للنص، وهذا الشرط معناه عدم إقحام مفاهيم لا تمت بصلة للمجال التداولي، التي قد تشوش على وضوح البناء الداخلي.

3- مراعاة المستوى العقلي لمـن يوجه إليه التأويل، وهذا الشرط أيضا معناه، إبعاد هذا النوع من النظر عن العامة، رغم أن مفاهيمه واضحة ولا اشتراك فيها، وذلك بالموازنة بين مستوى المعاني ومستوى المستمعين "فيجعل لكل طبقة كلاما ولكل حال مقاما، حتى تقسم أقدار المعاني، على أقدار المقامات(...) وأقدار المستمعين على أقدار الحالات"[1]، فهذه التأويلات لا ينبغي الإفصاح عنها إطلاقا، لأ ا تصعب في بعض الأحيان حتى على الخواص، فما بالك بالعوام*.

---

(1) أبو هلال العسكري، الصناعتين، ص. 153.

* ونمثل لذلك بما رواه ابن الأنباري عن الكندي الذي ركب إلى أبي العباس مستفهما فقال له: إني لأجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العباس في أي موضع وجدت ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: عبد الله قائم، ثم يقولون إن عبد الله قائم، ثم يقولون إن عبد الله لقائم، فالألفاظ متكررة، والمعنى واحد، فقال أبو العباس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: عبد الله قائم إخبار عن قيامه، وقولهم: إن عبد الله قائم، جواب عن سؤال سائل، وقولهم: عبد الله لقائم، جواب عن إنكار منكر قيامه" وإذا غاب هذا عن الكندي فكيف سيكون عليه حال العامة، خصوصا في موضوعات صعبة على الفهم أبو هلال العسكري: المصدر السابق، ص.153.

ج - النصوص المترددة بين هذين النوعين، وهي نصوص توجد في مفترق الطرق، حيث يجد الفيلسوف نفسه حائرا، هل يلحقها بالنظر الشرعي أم يلحقها بالنظر بالبرهاني، هل ينظر فيها بمفاهيم شرعية أم بمفاهيم فلسفية، هل يأخذها بظاهرها، أم يذهب إلى تأويلها؟

يقول أبو الوليد: "وهاهنا صنف ثالث من الشرع متردد بين هذين الصنفين يقع فيه الشك، فيلحقه قوم ممن يتعاطى النظر بالظاهر الذي لا يجوز تأويله، ويلحقه آخرون بالباطن الذي لا يجوز حمله على الظاهر للعلماء، وذلك لعواصة هذا الصنف واشتباهه، والمخطئ، في هذا معذور، أعني العلماء"(1)، أما بالنسبة لابن رشد فهو من الذين يفضلون إلحاق النظر في هذه النصوص بالنظر البرهاني، بدليل أن الظواهر ما كانت لتكون متعارضة لولا تنبيه فطر الراسخين في العلم إلى ضرورة النظر فيها(2).

لقد شكلت هذه النصوص مادة لتأويلات المتكلمين، حيث أولوها تأويلات متعددة، إلا أن ابن رشد يرفض طريقهم - لأنهم سلكوا في تأويلاتهم مسلك الفصل لرفع التعارض كما رأينا - ويشترط في تأويل هذه النصوص ضرورة الجمع بينها برؤية تكاملية للإمساك بالمعنى الغامض. وهذه الطريقة تذكرنا بابن رشد الفقيه في "بداية المجتهد، ونهاية المقتصد" الذي كان دائما، وقبل أن يستعمل قوانين الترجيح. يذهب إلى الجمع للوقوف على الخلل في الأدلة، ويذكرنا بابن رشد الفيلسوف الذي كان في شروحه، قبل أن ينظر نظرا برهانيا في القضايا، يعمل بالجمع بين الإثبات والإبطال للمسألة الواحدة، ليقف على حجم الصعوبة والعواصة في قضاياه الفلسفية،

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص. 112.

(2) ابن رشد، نفس المصدر، ص. 98.

ولذلك يمكن أن نقول بوحدة المنهج، وإن اختلفا نوعا، وسبب هذا الاختلاف، هو طبيعة الآليات المفهومية الشرعية والفلسفية، فالمفاهيم الشرعية تستدعي استحضار القرائن، تمهيدا للترجيح بيد أن المفاهيم الفلسفية يستدعي فحصها الاعتماد على النظر الجدلي تمهيدا للنظر البرهاني.

وعليه يمكن أن نستنتج أن نصوص الشريعة الإسلامية ثلاثة أصناف، ينبغي أن ينظر فيهما بطريقتين: الأول، مالا يؤول و يعتمد في تبليغه على آليات تبليغية بسيطة، والباقي من النصوص يعتمد فيها على آليات برهانية، لكن بأي الطريقين يأخذ أبو الوليد في تبليغ مقاصده في ثلاثيته، خصوصا وأ ا مؤلفات اعتنت بعلاقة الحكمة بالشريعة، إذ "فصل المقال" يعتبر تنظيرا منهجيا لها، و"الكشف عن مناهج الأدلة"، و" افت التهافت" تطبيقا وتمثيلا لها؟ هل هذه الثلاثية موجهة للعامة؟ وإذا كان الأمر كذلك فينبغي اتباع طرق تبليغية بسيطة، أم هي موجهة للخاصة؟ وإذ ذاك عليها اتباع طرق برهانية مركبة ومتفننة.

2 -1 - الوصل الآلي بين الطريقين التبليغي والتصنيعي

إن الناظر في الوضع الآلي لهذه الثلاثية من جهة التبليغ، لا يمكنه إلا أن يلاحظ أن ابن رشد جعلها موسومة بطابع البساطة والسهولة، ويظهر هذا في تقديم تعريفات محددة لجملة من المفاهيم: كمفهوم العلم، الحكمة، الطبيعة، وغيرها. كما يظهر أيضا في التوسل بآليات التشبيه، لتقريب المعاني البعيدة، كالحال مثلا: في تشبيه الأجرام السماوية بعلاقة الأمير بمأموريه، والسيد بعبيده، وهذا تشبيه عامي معروف ومتداول بينهم، وأيضا تشبيه الفلك والتغييرات التي تطرأ على أوضاعه، بإنسان يحرس المدينة أو البيت بالدوران حولها ليلا و ارا لحمايتها، وتشبيه علاقة الحسنات بالسيئات،

بعلاقة الأغذية بالصحة[1]، كما وظف آليات التمثيل على نطاق واسع خصوصا في "فصل المقال" إذ هو "لم يقف عند حدود التوسل بالتمثيل في تعريفه للفلسفة الإلهية، بل جاوز ذلك إلى أن أفرد كتابا، لهذه الفلسفة، وهو لا يكاد يتوسل في بناء موضوعها ومنهجها، وفي تقرير مشروعيتها على امتداد حجم هذا الكتاب، إلا بالآليات التمثيلية"[2].

النظر من هذه الجهة لهذه المؤلفات يجعلنا نسجل، أن أبا الوليد يتوجه ا إلى العامة، ولا سيما وأنه يلح في عدد من المواقع من هذه الثلاثية على أنه يتوجه ا إلى العوام، لذلك آثر استعمال الحجاج لإقناعهم بما يلزم معرفته من هذه الأشياء.

لكن بالمقابل ينبغي ألا تحجب عنا هذه الآليات التبليغية حضور الآليات المنطقية، التي تقتضي الدقة المفاهيمية والتقعيد الدلالي، فلقد رأينا سالفا بما فيه الكفاية ما يعفي من إعادة تكراره هنا، أن ابن رشد أعاد المفاهيم الفلسفية لمواضعها، ووصلها بمضامينها، لكن هذا الصنيع لا يهم العامة في شيء في هذه الثلاثية ولاسيما وأنه نبه على عدم إطلاعهم على البرهان وعلى مفاهيمه، لعدم ألفتهم به، ولذلك كان من اللازم أن يقتصر على النصوص التي لا تحتاج إلى تأويل، وحملها على ظاهرها كما يقول، ويترك الحديث عن التي لا ينظر فيها إلا بالتأويل، الشيء الذي يجعلنا نتساءل: هل ابن رشد يتوجه ذه المؤلفات إلى الخاصة؟

من خلال صريح نصوص ابن رشد، فهي مؤلفات لا يتوجه ا للخاصة، بل للذي لم يتقدم بعد للارتياض ذه الأشياء التي يجب الارتياض

---

(1) **ابن رشد، الكشف، ص.** 182.

(2) **طه عبد الرحمن، مرجع سابق، ص.** 175.

ا، وأمام هذا الوضع الاستدلالي التبليغي المزدوج، اختلف الدارسون حول الفئة المخاطبة في هذه الثلاثية، هل هي العامة أم الخاصة؟ فالتي غلبت النظر في طابع البساطة والسهولة ، قالت إ ا مؤلفات جدلية موجهة للعامة، ومن ثم فهو متكلم كالمتكلمين، والتي غلبت النظر في اللغة الفلسفية، قارنت بين هذه المؤلفات، فوجدت فروقا بينها، فرأت أن " افت التهافت" يعتمد على المقدمات المركبة، والطرق التي لا يستطيع الجمهور استخدامها، وهو طريق خاص بالحكمة وأهل البرهان، في حين أن "الكشف عن مناهج الأدلة"، و"فصل المقال" في متناول الجميع، إذ طبعت بطابع الطرق الشرعية، ففي الأول بلغ تصوره للذات الإلهية ذروة الت يه والتجريد، ونفي أي شبهة من شبهات المادة والجسمية، بيد أنه في "الكشف" و"الفصل" يقدم تصورا للذات الإلهية فيه جسمية نابعة من تخيلات العامة وتصورا ا التي تقيس دائما وأبدا كل الأمور الغائبة على لا ما تعرف في عالم الشهادة والعيان[1] .

إلا أن تقويم الآليات الاستدلالية في هذه الثلاثية، ينبغي فيه استحضار طابع التداخل بين الجانبين التبليغي و التصنيعي وهو تداخل لا انفكاك فيه لأحدهما عن الآخر"لذا ينبغي طلب الآليات الاستدلالية بالاستناد إلى حقيقة هذا الامتزاج بين التصنيع والتبليغ في الخطاب الإلهي الرشدي"[2]. وهذا الطلب يجعلنا أمام نفس السؤال: أي نوع من الفئات المخاطبة؟ فالمزاوجة بين الطريقين يلغي احتمال توجهها للخاصة أو للعامة، الشيء الذي يجعلنا نقول ولو مرحليا بأن جمع ابن رشد بين ما يؤول ومالا يؤول في آن معا، والذي رافقه جمع للآليات الاستدلالية في هذه الثلاثية لا يخلو من خلط

---

(1) الأمثلة على ذلك كثيرة في الدراسات، راجع مثلا محمد عمارة، " المادية و المثالية في فلسفة ابن رشد" دار المعارف، بدون سنة. ص. 19 -22.

(2) د. طه عبد الرحمان، المرجع السابق، ص. 163.

استدلالي ينبغي حسمه. أعني هل هو تناقض وسم الخطاب الفلسفي الرشدي أم غيره؟

قد يعترض علينا في هذا الاستخلاص –خلط ابن رشد بين طريقين استدلاليين متباينين أحدهما تبليغي والآخر تصنيعي بالقول: إن الحجاج يذهب إلى تقرير وصل الخطاب الفلسفي بالخطاب الطبيعي والحجاجي، وأن الخطاب الفلسفي لا يعتمد على البرهان الرياضي الذي يشتغل على "الأكسيومات" كما هو الحال في علوم التعاليم، بل يعتمد على برهان خاص بالفلسفة، يشتغل على الأطروحات والإشكالات والمفاهيم، وبالتالي فهو برهان لا يتحقق إلا بواسطة اللغة وآليا ا من تمثيل وتشبيه واستقراء وغيرها، "فبه نكون أمام تناسق وتماسك مسارات المفاهيم، أكثر مما نحن أمام تماسك القضايا المنطقية" [1] انطلاقا من ابن رشد نفسه. وعليه فإن الجمع بين الطريقين ليس خلطا وقع فيه الرجل، بل تلك هي حقيقة البرهان الفلسفي، وإذا نظر أبو الوليد في ثلاثيته ذا النوع من النظر البرهاني، فإن مؤلفاته موجهة للخاصة.

نقول: إن اعتراضنا على مسلك الجمع بين الطريقين التبليغي والتصنيعي عند ابن رشد، لا ينبغي أن يفهم منه أننا مع فصلهما، لأن هذا النوع من الفصل يعني: فصل البرهان عن إمكانات ومقتضيات تحققه، وبالتالي فالفصل يعتبر نفيا للبرهان الفلسفي وإعدامه بالكامل، ولكن نعترض على كون هذا النوع من النظر موجه للخاصة، بدليل النصوص الرشدية الصريحة التي أكد فيها غير ما مرة، على أن يتوجه ا إلى أولئك الذين لم يرتاضوا بعد على صناعة الحكمة، ولذلك نقول:

([1]) حبيب أعراب، مرجع سابق، ص. 117.

نعم، إن البرهان الفلسفي يعتبر برهانا تداوليا "يتكامل فيه البعد التحليلي العقلي المنطقي مع البعد الحجاجي التناظري الإقناعي، والحجاج الفلسفي كأي حجاج آخر، تقاس صلاحيته بمعايير خارجية، أي بمعايير قوته وضعفه في الإقناع، غايته ليست هي الصحة والصواب بل هي التأثير والتقبل، أما صلاحية البرهان وصدقـه فهي على عكس صلاحية الحجاج، إ ا لا تقاس بمعايير خارجية، أي برأي أو موقف الآخر منه، بل قيمته مباطنة له"[1]، أي تكمن في صدق قضاياه وتماسك علاقاته، ولذلك فالبرهان الفلسفي يجمع بين الطريقين، فتقاس معايير صلاحيته بمعايير داخلية وخارجية في آن معا، خلافا للعلوم التداولية الأخرى التي تركز على الإقناع فقط، "فالفيلسوف يشبه، ويستعير، ويصف، ويمثل، ليفهم التصورات الأولية، وليشكل القضايا على شرط أن تكون استدلالاته صادرة عن العقل دون أن يتجاهل متطلبات التلقي"[2].

إن ممارسة البرهان الفلسفي معناه، اقتسام الحقيقة مع الآخر، باعتبارها اعتقادا جازما مبنيا على أساس معقولية و صرامة الدليل، والتوافق معه على صرامة ومعقولية التفكير، وليس اقتساما للقناعات التي لا دليل عليها و التي تعرف عند الفلاسفة بالاعتقادات الفاسدة ، هذا هو هدف الفلسفة بالقصد الأول، وليس التأثير في العواطف والمشاعر.

إن الآليات الاستدلالية التبليغية بالأساس التي يعتمد عليها الفيلسوف، تجعل المتلقي يقبل بحقائقه، وليس له من سبيل للتعبير عن هذه الحقائق غير طرق سبيل هذه الآليات، وطاقا ا التواصلية والاستدلالية. ولذلك يمكن أن

---

(1) حبيب أعراب، مرجع سابق، ص. 117.

(2) حبيب أعراب، نفس المرجع السابق، ص. 122.

نقول: إن عقلانية ومعقولية التفلسف لا تستدعي العداء التام لحضور هذه الآليات، أعني حيث ما يوجد البرهان ينبغي أن تغيب الآليات التبليغية بإطلاق، وحيثما تحضر هذه الآليات ينسحب البرهان ليترك ا ال فارغا لها، بل بالعكس من ذلك تماما، فهما متكاملان إن لم نقل متلازمان، إذ لا وجود لإبلاغ بدون مادة ينبغي إبلاغها، كما لا يمكن إبلاغ مادة بدون وسائل لإبلاغها، ولذلك فالبرهان يشكل المادة* والمضمون، والآليات التبليغية هي جسور وقنوات له.ولذلك فأفكار الفيلسوف لا يمكنها بإطلاق أن تكون "عارية من مستلزما ا اللغوية والأسلوبية التي تفيده في إنجاز قدر من التأثير العاطفي، وتسلك بالمتلقي نحو التبني العملي لحقائقها"[1]، فالفيلسوف لا يمكن أن يبين حقائقه الفلسفية إلا بالعتاد والذخيرة اللغوية.

إن دور الآليات اللغوية يكمن في كو ا تجعل الفيلسوف قادرا على الإفصاح عن حقائقه البرهانية، أي إظهارها وإخراجها من دائرة الظل إلى دائرة الوضوح والتجلي. يقال:"أفصح الصبح إذا أضاء، وأفصح اللبن إذا انجلت رغوته فظهر، وأفصح الأعجمي إذا أبان بعد أن لم يكن يفصح ويبين"[2].هذه هي علاقة البرهان بطاقاته اللغوية.

وعليه فالبرهان الفلسفي، لا يمكن عزله وفصله عن اللغة وبالتالي عن البيان، بل البيان هو ما يشكل قوامه، وشرطا من شروط وجوده، ولا يمكن أن ينمو ويترعرع ويظهر إلا في أحضان البيان، ولذلك فالفصل بينهما يعتبر فصلا تعسفيا ينم عن أمرين: الأول هو أن الدعوة إلى فصلهما تنم عن فهم

---

* انظر كيف تتحول الآليات في العلوم الإنسانية إلى مضمون والمضمون إلى آليات.

(1) حبيب أعراب، نفس المرجع السابق، ص. 122.

(2) أبو هلال العسكري، مصدر سابق، ص. 16.

خاص للبرهان مباين للبرهان الفلسفي الذي يرتضيه ابن رشد منهجا للخطاب الفلسفي، والثاني استثمار هذا الفصل المزعوم بين البيان والبرهان، وبالتالي بين الحكمة والشريعة استثمارا إيديولوجيا في الوقت الذي لا تتحقق فيه الحكمة عند ابن رشد إلا بواسطة الشريعة، ولا يتحقق البرهان إلا بواسطة البيان[1].

هذا هو البرهان الفلسفي الذي ينبغي إبلاغه للخواص، وعليه فإن اعتراضنا على الجمع بين البرهان والآليات التبليغية، لا يعني رفضا للجمع بين البرهان ومستلزماته التبليغية، والذي يظهر بجلاء في طبيعة النظر في الآليات المفاهيمية الفلسفية، ووصلها بمحتويا ا، ولكن الاعتراض على الجمع بين الآليات الاستدلالية التصنيعية الصرفة لتبليغ مالا يؤول من نصوص الشريعة الإسلامية مع تبليغ ما يؤول من هذه النصوص، ولذلك يمكن القول: إذا كان البرهان الذي هو بالوصف الذي سقناه أعلاه يوجه للخاصة بالضرورة باعتبارها هي القادرة على فهمه وتـ يله في الموضع اللائق به، فإن استحضار الآليات الاستدلالية التبليغية الصرفة، تجعلنا نشك في أن الفئة الخاصة هي الفئة المقصودة عند أبي الوليد ابن رشد، ولا يمكن أن نقبل ذلك إلا إذا كانت الخاصة عنده تعني الفئة التي لا زالت بعد لم تتعود على إحكام صناعة الفلسفة.

وعليه، فإن البث في حقيقة هذه الفئة المخاطبة، يقتضي طرح السؤال التالي: ما هي طبيعة الآليات الاستدلالية التصنيعية والتبليغية في آن معا في ثلاثيته؟

---

(1) عبد الجبار ابوبكر، "الحجاج وإشكالية المشترك اللفظي"، ضمن كتاب الحجاج، مفهومه ومجالاته، عالم الكتاب الحديث، الأردن، عمان، سنة 2010، ص. 126.

للإجابة عن هذا السؤال: نطرح سؤالا آخر يمكننا من قراءة ثلاثية ابن رشد قراءة تكاملية تسمح بالاهتمام بنصوص رشدية أخرى، فنقول: ألا يوجد في الآليات التبليغية ما منها يوجه للعوام، وما منها يوجه للخواص؟ وأيضا، ألا يوجد في الآليات التصنيعية ما يوجه للخواص وما منها يوجد لغيرهم؟

2-2 - طبيعة الآليات التبليغية والتصنيعية عند ابن رشد

في إجابتنا عن الأسئلة المطروحة أعلاه، نستهل الحديث عن الآليات التبليغية بما يقوله اللغوي عبد القاهر الجرجاني الذي يرى أن "الكلام يفضل بعضه بعضا ويتقدم منه الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله ذلك، ويترقى منزلة فوق منزلة، ويعلو مرقبا بعد مرقب، ويستأنف له غاية بعد غاية، حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع، وتحسر الظنون، وتسقط القوى، وتستوى الأقدام في العجز"[1]. فالكلام منه ما هو كلام بسيط، يمكن فهمه بمجرد سماعه، وهناك كلام يحتاج إلى تأمل وتفكر، ولذلك يمكن القول: إن الآليات التبليغية نفسها منها ما هو موجه للعوام، ومنها ما هو موجه للخواص، باعتبارها متفاوتة ومتفاضلة، فالاستعارة مثلا كآلية لغوية، استعارتين: فهناك استعارة العامي البسيط[*] وهناك استعارة الخواص النادرة التي لا يقع على معانيها، إلا من كان متوسعا في معرفة اللغة العربية، ومدركا لوجوه استعمالها، وعلى دراية تامة بفاخر ألفاظها. بهذه الطريقة ينبغي أن ننظر في الآليات التبليغية في الثلاثية الرشدية، فننظر في طبيعة هذه

---

(1) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح و تعليق رشيد رضى، دار المعرفة، بيروت، لبنان ص. 28.

(*) كالقول مثلا: "وردت بحرا".

الآليات داخل سلمها، هل هي آليات بسيطة تبسيطية موجهة للعوام، أم هي آليات يعجز عن إدراكها العوام، ولا يقع على معانيها إلا الخواص؟

2 -2 -1 - الآليات التبليغية

إن الناظر في شبكة الآليات التبليغية عند ابن رشد في ثلاثيته، يجده يركز في تقريب المعاني على جملة من التشبيهات، ثم يرتقي بعد ذلك إلى التمثيلات، كما يمكن أن نلاحظ أن أغلب هذه التمثيلات –إن لم نقل كلها- ركزت على تقريب علاقة الحكمة بالشريعة، وعلى وحد ما الجنسية بالأساس، جاعلا الشريعة أصلا، والحكمة فرعا له، ناهجا في أغلب هذه التمثيلات أسلوب الإغراء بغية شحذ همم القراء للاهتمام بالفلسفة، والأدلة على ذلك كثيرة، نمثل لذلك بإحداها بقول ابن رشد: "ومثال مقصد هؤلاء مع مقصد الشارع، مثال من قصد إلى طبيب ماهر قصد حفظ صحة جميع الناس، وإزالة الأمراض عنهم بأن وضع لهم أقاويل مشتركة للتصديق في وجوب استعمال الأشياء التي تحفظ صحتهم وتزيل أمراضهم، وتجنب أضدادها، إذ لم يمكنه فيهم أن يصير جميعهم أطباء، لأن الذي يعلم الأشياء الحافظة للصحة والمزيلة للمرض بالطرق البرهانية هو الطبيب، فتصدى هذا إلى الناس وقال لهم: إن هذه الطرق التي وضعها لكم هذا الطبيب ليست بحق، وشرع في إبطالها حتى بطلت عندهم (...) هذا إن صرح لهم بتأويلات صحيحة في تلك الأشياء لكو م لا يفهمون ذلك التأويل، فضلا إن صرح لهم بتأويلات فاسدة تحفظ الصحة وتزيل المرض، وهذه هي حال من يصرح بالتأويل للجمهور(...) وإنما كان هذا التمثيل يقينيا وليس بشعري كما لقائل أن يقول، لأنه صحيح التناسب: وذلك أن نسبة الطبيب إلى صحة الأبدان، نسبة الشارع إلى صحة الأنفس، أعني أن الطبيب هو الذي يطلب صحة الأبدان، إذا وجدت ويستردها إذا فقدت،

والشارع هو الذي يبغي هذا في **صحة الأنفس، وهذه الصحة هي** المسماة **بالتقوى"**[1].

إن آلية المماثلة **والتي كانت أكثر حظا من غيرها** في **تبليغ علاقة** الحكمة **بالشريعة وترسيخها، تعتبر فرعا من التشبيه الذي يعتبر أصلا، ولقد اعتبرها اللغويون فرعا، للخصوصية** التي **تتمتع ا، على الرغم من أ ا تستند** في **وجودها** إلى المشا ة **مثلها مثل التشبيه، وهذه** الخصوصية **تكمن** في **كو ا تعتبر نقلة عقلية تتجاوز التشبيه ووضوحه الذي يصير فيه إدراك وجه الشبه بشكل سريع ومباشر، لأنه يعتمد على تصوير** لمدركات **الحس** المألوفة، **فتكون واضحة** في **طرفي التشبيه.**

وعليه فالتقديم الحسي في **تقدير اللغويين يشكل الآلية الأولى للتعلم، والذي يترتب عنه بعد ذلك معرفة** المعقولات، **إذ لا يتم الإدراك العقلي** في **الأغلب الأعم، دون رجوع** إلى **ما يقدمه الإدراك الحسي، ومن هنا يتحول التصوير الحسي** إلى **وسيلة معرفية تقرب** المعاني ا ردة التي **يصعب على المرء إدراكها عقلا دون معاونة الحس**[2]. **أما** في **آلية** المماثلة **فوجه الشبه يحتاج** إلى **اعتماد التأويل العقلي لرفع الضبابية عنه، وهذا لا يوجد** في **التشبيهات،** التي **لا يكون للصفة فيها وجود حقيقي، لأن وجودها** في **هذه الآلية يكون تقديريا، وسبب ذلك أ ا تقوم على الجمع** بين **أمرين يكونان بعيدين من جهة ومختلفين من جهة أخرى، يصعب إمساكها والوقوع عليها إلا بالتأويل. وهذا التأويل نفسه يتفاضل ويتفاوت** في **شبكة التمثيلات من** تمثيل

---

(1) **ابن رشد، فصل المقال، ص.** 120 -121.

(2) **ألفت كمال الروبي، "المثل والتمثيل** في **التراث النقدي والبلاغي"، ضمن كتاب ا از والتمثيل** في **القرون الوسطى، سبق ذكره ص.** 88.

لآخر، والسبب في ذلك درجة البعد في طرفيه وعدم وضوح العلاقة بينهما، فهناك من التمثيلات من تكون قريبة في وضوحها من التشبيهات الصريحة، ومنها ما تتطلب زيادة في التأويل على ذلك، وصولا إلى الحد الذي نصل فيه إلى التمثيل الذي يقوم على التركيب المركب، الذي يؤدي إلى الغموض، ويفرض الإغراق في التأويل، وهذا النمط موجود في القرآن الكريم، وهو النمط العالي من أنماط التمثيل، لاعتماده على نوع من الغموض المستحب.

إن الناظر في تمثيلات ابن رشد يجدها تسلك مسلكا وسطا، فلا هي تشبيهات عامية، ولا هي تمثيلات للخواص، بل جاءت تمثيلات مغرية للتطلع إلى معرفة الحكمة ومحبتها، وتقوم بترويض فكر المتلقي على استخدام العقل، وإعداده لقبول الأقاويل العقلية. ولما كانت طبيعة الآليات التبليغية عند ابن رشد لا تخلو من بساطة من جهة، كما لا تخلو من شحذ للذهن، وإغراء للتطلع نحو الحكمة ، فإننا لا نوافق بإطلاق القائلين بأن هذه المؤلفات موجهة للعامة، ولذلك يمكن القول: إن كانت موجهة للعامة فهي عامة ليست كالعامة التي لا تفقه ولا تنقه بتعبير الغزالي، أو قل إ ا "خاصة العامة ".

2 -2 -2 - الآليات التصنيعية

إذا كان التفاضل ملازما للآليات التبليغية، فلا يخلو أن يكون ملازما للآليات التصنيعية كذلك، وقد تعرض ابن رشد لهذا التفاضل في كتاب البرهان، فبعضها ممزوج بعناصر الخيال دف تقوية التصديق فيها، وبعضها موصول بمستلزماته اللغوية دون هذه العناصر، ولا يمسك بالتصديق الذي يكتنف هذه المقدمات إلا المحنكون في صناعة البرهان، العالمون بشروط

بناءه. لذلك، وهو ينظر في الإشكالات التي تطرحها الإلهيات، كان يجد نفسه ملزما بالمقارنة بين آراء المتكلمين، وآراء الفلسفة الحقة، وهذه المقارنة كانت سبيلا لبيان الخلل الذي تحتوي عليه تلك الآراء، من خلال طرح جملة من البراهين ذات طابع تبسيطي من غير استعراض لتفاصيلها. وعليه، يمكن أن نسجل طبيعة اللقاء بين الآليات التبليغية والآليات التصنيعية، والذي يتمثل في ترويض الفئة المخاطبة التي أسميناها "خاصة العامة" للتدرب على النظر في الأشياء نظرا برهانيا، وهذا لا يصدق على ثلاثيته فقط، بل يصدق وبالمثل على جوامعه. ونمثل لذلك، بالاختلاف الحاصل بين حديثه عن الحد، الذي ركز فيه على الدور المنطقي والمعرفي، بيد أنه في الشروح يتحدث عنه مستحضرا أبعاده الأنطولوجية، فالحد في الجوامع غير مشحون " بذلك الثقل الماهوي الذي سيتزايد في تطور الأجناس التفسيرية" [1]. إن طابع البساطة الذي يكتسي براهين ابن رشد في ثلاثيته يبين مدى استحضاره للوظيفة التربوية، واحترامها في هذه الأعمال. ويظهر هذا في عدد كبير من النصوص، نمثل لذلك بمناقشته لاعتقاد خصومه في نظام الكون. إذ بعد أن استعرض آرائهم، قدم برهانا مجملا من غير تفصيل، ويبرز هذا الإجمال في الاعتقاد الفلسفي الصحيح، أن تفصيل هذه الأشياء "ليس يمكن أن يبين هاهنا، إذ كانوا بنوه (يعني القدماء) على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وبصنائع كثيرة، بعضها مرتب على بعض"[2]، فالفئة المخاطبة هنا، لا تمتلك قدرا من الشمولية في التكوين حتى تستطيع فهم المعاني البرهانية الخفية، والوقوف على القوانين والآليات الضروري معرفتها في كل علم. إلا أنه ينبغي أن نشير إلى أن أبا الوليد وهو

([1]) محمد المصباحي، أنحاء الوحدة وتجلياتها في الفكر الرشدي، سبق ذكره ص. 223.

([2]) ابن رشد، تهافت التهافت، ص. 301.

يبسط البراهين، فهو ينبه بالمثل كل من نضج لاستيعاب ما هو أكثر من هذه البراهين، وذلك بالتوجه للاطلاع على الشروح، ويظهر هذا في قوله " فمن أحب أن يقف على هذا، فليضرب إليها بيده في المواضع التي وجب ذكرها، وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظرا برهانيا "[1].

لا يمكن للبراهين ا ملة أن تفيد اليقين إطلاقا، بل تفيد الإقناع وغلبة الظن، كما أ ا تغري القارئ لها فتحركه "إلى وقوع اليقين بالنظر في العلوم"[2]، وطابع الإغراء هنا يذكرنا بالتقاء الآليات التصنيعية مرة أخرى بالآليات التبليغية، في هذه الثلاثية.

وعليه يمكن أن نقول: إذا ذهب بعض الدارسين، وبموجب تغليب نظر م للآليات التصنيعية على الآليات التبليغية في الثلاثية وقالوا: إ ا موجهة للخواص، فإننا أيضا لا نوافقهم كليا، ولذلك إذ نسلم معهم أ ا موجهة للخاصة، فإ ا ليست كالخاصة، المعروفة ببعد نظرها، وعلمها بشرائط البرهان، ولذلك يمكن أن نصطلح عليها "بعامة الخاصة". لكن من تكون هذه الفئة التي هي تارة "خاصة للعامة" وتارة أخرى "عامة للخاصة"؟

إن طابع التبسط والمرونة، وكذا الإغراء الذي يسود الآليات التبليغية والتصنيعية عند ابن رشد، بمقدوره تفسير هذه الفئة المخاطبة التي تبدو هي الأخرى مرنة، فلا هي بعامة ولا هي بخاصة. إ ا الفئة المستعدة للخروج من مصاف العامة –ولذلك أسميناها بعامة ليست كالعامة– لتلتحق بسلك الخاصة الراسخة في العلم من غير أن تصير خاصة بمجرد الاستعداد لذلك–

---

(1) ابن رشد، نفس المصدر، ص. 177.

(2) ابن رشد، نفس المصدر، ص. 177.

ولذلك أسميناها أيضا "بخاصة ليست كالخاصة" -. إ ا الفئة المتعلمة المهيأة لتحمل مسؤولية العلم، إ ا هي مستقبل مجتمع وأمة ابن رشد التي تعرضت للتمزق والتشردم، إ ا الفئة المراهن عليها في بناء مجتمع تسوده الوحدة المنشودة والتسامح، أمة خالية من التعصب الحزبي والمذهبي الذي كان وراءه المتكلمون والفقهاء المتعصبون على حد سواء، ولذلك كنا نجده يتوقف في العديد من القضايا وعدم التصريح بالقول المفصل، على أن يسمح لنفسه بالتصريح بالقول ا مل، لأن هذه الفئة لا ينبغي اطلاعها على كل العلم من بداية تعلمها. بل ينبغي أن تسلك إليه من بابه، وأن تكون على علم بطرق السلوك إليه، ولذلك اعتبر أن منع البراهين بإطلاق ظلم، وهذا واضح من خلال قوله" إن منعها أي –البراهين ا ملة– بالجملة صاد لما دعا إليه الشرع، لأنه ظلم لأ فضل أصناف الناس، ولأفضل أصناف الموجودات"(1).

سيمكن لهذه الفئة بموجب تمسكها بطرق التعليم، أن تصير من الخواص بامتياز، لذلك فالمختصرات، والجوامع، والمؤلفات وأخيرا الشروح، إذا رتبت ـذه الطريقة في التعليم، فإ ا ستؤدي وظيفة بيداغوجية في طرق التحصيل و بناء المعرفة. فالمختصرات جاءت عنده أقل عمقا من الجوامع، حيث ركزت فقط على كل علم على حدة، مع الوقوف على آلياته الخاصة حتى تصير معروفة، بخلاف الجوامع التي جاءت مثقلة برؤى أكثر عمقا من المختصرات، والتي هي أقل عمقا بالقياس إلى الشروح والتفاسير(2).

---

(1) ابن رشد، فصل المقال، ص. 144.

(2) Carra Devaux, *Les penseurs de l'islam*, Tome quatrième, librairie orientaliste, Paul Geutner, Paris, 1984, p.166.

خاتمة

وعليه، إن كانت الازدواجية الآلية عند ابن رشد، تبدو في الظاهر تناقضا، فإ ا على الأصح هي ما تسمى بتعبير الغزالي ب"سياسة العلم" أي السياسة التي ينبغي اتباعها في تبليغ مقاصده، ولذلك فإن تحقيق هذه الازدواجية الآلية، يعني تحقيق الموازنة بين الفكر واللغة في إطار المعرفة بأحوال المخاطبين، إ ا موازنة يستطيع ا ابن رشد تفهيم "خواص العوام" معاني الخاصة بالرغم من صعوبتها عنهم، من خلال استعمال ما يسمى "بالمفاهيم الواسطة[(1)*]".

إن الجمع بين الآليات التصنيعية والآليات التبليغية، يعتبر جسرا لعبور العامة إلى مصاف الخاصة، بواسطة المفاهيم الواسطة، وإذا كان الأمر كذلك، فإننا نشك فيما جاء به يوسف سلامة الذي يرى أن ابن رشد في تمييزه بين الخاصة والعامة، كان يريد أن يجرد الجمهور من كل سلطة، ويفرض عليه أن يؤدي فرائض الطاعة والولاء، وأن ينفذ ما أمر به من طرف الأقليـة صاحبة السلطة، فيكون بذلك ابن رشد قد نظر للنخبوية والاستبداد، بل اعتبره هو المؤسس للأساس الإيديولوجي لكل نزعة استبدادية في الفكر والعمل[(2)]، وخلافا لذلك فإننا نرى أن ابن رشد لو كان ينظر فعلا للاستبداد لما ج هذا المنهج الحجاجي، باعتباره أحد المسالك

---

(1) * لقد أورد بشر بن المعتز في صحيفته حديثه عن المعنى قائلا: "ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، فمقدار الشرف في المعنى، الصواب وإحراز المنفعة" عن جابر عصفور:" بلاغة المقموعين" ضمن كتاب المثل والتمثيل في العصور الوسطى السالف ذكره، ص. 29.

(2) عن ناصر ونوس، "ابن رشد من زوايا متعددة"، مجلة عالم الفكر، 1999، ص. 202 -203.

الضرورية لتمرير الحكمة ا ملة في هذه الثلاثية، ولا انتقد التسلط وحكم الأقلية في كتابه "الضروري في السياسة"، بل بالعكس يبدو ابن رشد أحد أبرز المفكرين الذين يرغبون في تقليص الهوة بين العامة والخاصة، بل ويعتبر أن العامة مصدر لإنعاش فئة الخاصة. وهذا يذكرنا بأرسطو الذي كان يخصص دروسا سماعية لغرض تأهيل التلاميذ تأهيلا فلسفيا[1].

([1]) A.E Wdro man and J.L, *Greed the philosophy of Aristotle*, Mentor Classic, USA 1952, pp. 18-19.